



Model Dakwah **Minoritas Berbasis** **Maqasid Syariah** **Membangun Harmoni dan Keberlanjutan Sosial**

Penulis :

Dr. Muhibudin, Lc. M.A. - Ir. Habib Nabel Almusawa, M.Si.
Retno Kartini Savitaningrum Imansah, S.Psi., M.M.
Lallo, S.Sos., M.Sos. - Andi Marwan, M.Sos.
Dr. Badrah Uyuni, M.A. - Abdullah Ghulam Nazih, M.Sos.
Intan Wulansari, S.Ag., M.Sos. - drh. Evalinda, M.Sos.
Dra. Siti Atieqoh, M.P.d. - Dewi Nurani, S.Psi., M.Sos.
Habib Novel Bamukmin, M.Sos.





Tempat Berpadunya Ilmu & Agama

GOOD TO GREAT

MODEL DAKWAH MINORITAS BERBASIS MAQASID SYARIAH

Membangun Harmoni dan Keberlanjutan Sosial

Penulis:

Dr. Muhibudin, Lc., MA.

Ir. Habib Nabel Almusawa, M.Si.

Retno Kartini Savitaningrum Imansah, S.Psi., M.M.

Lallo, S.Sos., M.Sos.

Andi Marwan, M.Sos.

Dr. Badrah Uyuni, MA.

Abdullah Ghulam Nazih, M.Sos.

Intan Wulansari S.Ag., M.Sos.

drh. Evalinda, M.Sos.

Dra. Siti Atieqoh, M.P.d.

Dewi Nurani S.Psi., M.Sos.

Habib Novel Bamukmin, M.Sos.



Model Dakwah Minoritas Berbasis Maqasid Syariah: Membangun Harmoni dan Keberlanjutan Sosial

Penulis :

Dr. Muhibudin, Lc., MA., Ir. Habib Nabel Almusawa, M.Si.,
Retno Kartini Savitaningrum Imansah, S.Psi., M.M., Lallo, S.Sos.M.Sos.,
Andi Marwan, M.Sos., Dr. Badrah Uyuni, MA., Abdullah Ghulam Nazih,
M.Sos., Intan Wulansari S.Ag., M.Sos., drh. Evalinda, M.Sos., Dra. Siti
Atieqoh, M.P.d., Dewi Nurani S.Psi., M.Sos., Habib Novel Bamukmin,
M.Sos.

Editor :

Indah Khairun Nisya

Cover :

Arfah Arinda

Penerbit : PT. Tren Digital Publishing, Yogyakarta-Indonesia

Email : publishingtrendigital@gmail.com

Website : www.trendigitalpublishing.com

ISBN : 978-634-04-3009-7

Copyright © 2025 PT. Tren Digital Publishing

Cetakan Pertama, September 2025

Dilarang memperbanyak, mencetak ataupun menerbitkan sebagian maupun seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA

1. Barang siapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) di pidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (Satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dengan atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (Lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai di maksud pada Ayat [1] di pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (Lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (Lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah SWT, Tuhan semesta alam, atas limpahan rahmat dan hidayah-Nya sehingga buku **"Model Dakwah Minoritas Berbasis Maqasid Syariah: Membangun Harmoni dan Keberlanjutan Sosial"** dapat hadir di tengah pembaca. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, suri teladan sepanjang zaman, beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya.

Buku ini lahir dari sebuah refleksi panjang sekaligus kebutuhan nyata di era globalisasi yang semakin kompleks. Minoritas Muslim di berbagai belahan dunia menghadapi tantangan multidimensi—dari diskriminasi struktural, islamofobia yang mengakar, hingga krisis identitas yang menggerus generasi muda. Dalam konteks seperti itu, dakwah tidak lagi dapat dipahami sebatas aktivitas seremonial atau retorika keagamaan semata, melainkan harus menjadi gerakan yang berorientasi pada masalah, membangun harmoni, dan menjaga keberlanjutan sosial.

Kerangka maqasid syariah yang menjadi poros buku ini dipilih karena mampu menjembatani nilai-nilai keislaman dengan prinsip-prinsip kemanusiaan universal. Sebagaimana ditegaskan oleh Yusuf al-Qaradawi, maqasid syariah menekankan lima perlindungan dasar: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pendekatan inilah yang kami yakini relevan untuk menjawab tantangan dakwah minoritas di abad ke-21, baik di Asia Tenggara, Eropa, Amerika, maupun Afrika.

Buku ini disusun dalam format hybrid akademik-praktis, terdiri atas 12 bab yang saling terhubung. Bab-bab tersebut memuat landasan teoritis maqasid, peta realitas minoritas Muslim global, strategi komunikasi dakwah yang sensitif budaya, pemberdayaan ekonomi berbasis maqasid, hingga rancangan kebijakan dan advokasi yang dapat diterapkan oleh lembaga dakwah, ormas Islam, maupun pemerintah. Dengan demikian, buku ini diharapkan dapat menjadi rujukan ilmiah bagi akademisi, panduan praktis bagi aktivis dakwah,

serta inspirasi bagi pembaca umum yang peduli terhadap harmoni antarumat beragama.

Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada para kolega, peneliti, praktisi dakwah, serta lembaga yang telah memberikan dukungan ide dan masukan kritis dalam proses penyusunan buku ini. Kritik dan saran yang membangun dari pembaca sangat kami nantikan demi penyempurnaan edisi-edisi selanjutnya.

Akhirnya, kami berharap buku ini dapat menjadi kontribusi nyata dalam pengembangan ilmu dakwah kontemporer, sekaligus memperkuat semangat bahwa menjadi minoritas bukanlah keterbatasan, melainkan peluang untuk menunjukkan wajah Islam yang rahmatan lil-‘alamin—penuh cinta, damai, dan solutif bagi peradaban dunia.

Jakarta, Agustus 2025

Penyusun
Selamat membaca!

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ii
DAFTAR ISI	iv

BAB 1 PROLOG: MENGAPA DAKWAH MINORITAS BUTUH KERANGKA MAQASID SYARIAH?	1
---	----------

A. Latar Belakang: Urgensi Dakwah Minoritas di Dunia Kontemporer	1
B. Kesenjangan Literatur dan Praktik Dakwah Minoritas	2
C. Maqasid Syariah sebagai Pendekatan Alternatif dan Solutif.....	3
D. Posisi Buku Ini dalam Khazanah Keilmuan Dakwah Global.....	4
E. Tujuan, Metode Penulisan, dan Pembaca Sasaran	5

BAB 2 TEORI MAQASID SYARIAH : SEJARAH, PERKEMBANGAN DAN RELEVANSINYA DALAM DAKWAH.....	6
---	----------

Abstract:.....	6
A. Pendahuluan	6
B. Sejarah Perkembangan Maqasid Syariah Klasik.....	7
C. Maqasid Syariah Kontemporer	8
D. Struktur Maqasid Syariah.....	9
E. Hubungan Maqasid dan Tujuan Dakwah.....	10
F. Relevansi Maqasid dalam Konteks Dakwah Minoritas	11
G. Kesimpulan.....	13

BAB 3 MINORITAS MUSLIM DI DUNIA: DATA, TREN, DAN TANTANGAN GLOBAL	15
--	-----------

A. Definisi dan Klasifikasi Minoritas Muslim.....	15
B. Peta Populasi Minoritas Muslim Global (Asia, Eropa, Amerika, Afrika)	17
C. Tantangan Global Muslim Minoritas.....	19
D. Dakwah Minoritas: Menjawab Tantangan	29

BAB 4 KONFLIK SOSIAL DAN DAKWAH: STUDI KASUS KEHARMONISAN DAN KEGAGALAN.....	31
Pengantar	31
A. Konseptualisasi Dakwah Minoritas dalam Konteks Kontemporer	34
B. Keberhasilan Dakwah Minoritas: Model Afrika Selatan dan Amerika Serikat	35
C. Studi Kasus Kegagalan: Myanmar dan Xinjiang	38
D. Faktor-Faktor Keberhasilan dan Kegagalan	39
E. Relevansi Maqasid Syariah dalam Dakwah Minoritas.....	40
F. Kesimpulan.....	40
 BAB 5 DAKWAH MINORITAS DAN STRATEGI POLITIK IDENTITAS POSITIF.....	42
A. Konsep Politik Identitas dalam Masyarakat Minoritas	42
B. Risiko Politik Identitas Negatif terhadap Dakwah	45
C. Politik Identitas Positif: Membangun Citra Muslim Produktif dan Harmonis	48
D. Maqasid Syariah sebagai Penuntun Politik Identitas Dakwah	50
E. Contoh Praktik Politik Identitas Positif dalam Dakwah Minoritas	53
 BAB 6 DESAIN KOMUNIKASI DAKWAH DALAM MINORITAS: BAHASA, SIMBOL, PESAN	56
Pendahuluan	56
A. Komunikasi Lintas Budaya dalam Dakwah Minoritas.....	56
B. Bahasa Dakwah: Adaptasi Linguistik dalam Masyarakat Plural.....	58
C. Simbol dan Pesan Dakwah: Membangun Citra dan Pesan Universal	59
D. Studi Kasus Komunikasi Dakwah Rasulullah SAW di Makkah.....	60
E. Pedoman Maqāṣid dalam Desain Komunikasi Dakwah Minoritas	61

BAB 7 MAQASID DAN DIGITALISASI DAKWAH MINORITAS:

PELUANG DAN ETIKA 64

- A. Transformasi Ruang Dakwah: Dari Mimbar Fisik ke Ruang Digital 65
- B. Peluang Digitalisasi Dakwah untuk Minoritas 68
- C. Tantangan dan Etika Dakwah Digital: Hoaks, Polarisasi, Ujaran Kebencian 70
- D. Maqasid sebagai Kerangka Etika Dakwah Digital 73
- E. Model Dakwah Digital Minoritas Berbasis Maqasid 75

BAB 8 PEREMPUAN MINORITAS: SUBJEK, OBJEK, DAN AGEN DAKWAH 79

- A. Realitas Ganda Perempuan Muslim Minoritas: Diskriminasi Gender dan Agama 79
- B. Perempuan sebagai Subjek yang Dilindungi dalam Maqasid Syariah 81
- C. Perempuan sebagai Agen Transformasi Dakwah Minoritas 84
- D. Studi Kasus Kontribusi Perempuan dalam Dakwah Minoritas 87
- E. Strategi Pemberdayaan Dakwah Berbasis Maqasid untuk Perempuan Minoritas 89

BAB 9 EKONOMI BERBASIS MAQASID: KEKUATAN DAKWAH MINORITAS 92

- A. Pentingnya Ekonomi dalam Keberlanjutan Dakwah Minoritas 92
- B. Konsep Ekonomi Maqasidik: Keadilan, Keberlanjutan, dan Pemberdayaan 96
- C. Model Dakwah Berbasis Ekonomi: Koperasi, Usaha Halal, Wakaf Produktif 100
- D. Studi Kasus Ekonomi Minoritas Sukses (Misalnya Muslim AS, UK) 102
- E. Rekomendasi Program Dakwah Ekonomi untuk Minoritas 104

BAB 10 ROADMAP DAKWAH MINORITAS ASIA TENGGARA:	
THAILAND, MYANMAR, FILIPINA	107
A. Pendahuluan.....	107
B. Metodologi Penelitian	109
C. Tinjauan Pustaka (<i>Literature Review</i>).....	109
D. Temuan dan Pembahasan	111
E. Pembahasan dan Diskusi.....	114
F. Kesimpulan.....	118
BAB 11 ROADMAP DAKWAH MINORITAS DI BARAT DAN	
AFRIKA.....	119
A. Realitas Minoritas Muslim di Eropa, Amerika, Afrika Selatan	120
B. Isu Islamofobia, Integrasi Sosial Dan Hak Minoritas	121
C. Praktik Dakwah Interfaith dan Community Engagement.....	123
D. Studi Kasus: Muslim Cape Town, Inggris, Amerika Serikat.....	125
E. Model Kolaborasi Dakwah Maqasidik untuk Barat dan Afrika.....	128
BAB 12 RANCANGAN MODEL KEBIJAKAN DAKWAH	
MINORITAS MAQASIDIK: DARI AKADEMIK KE ADVOKASI.....	130
A. Desain Model Konseptual Dakwah Minoritas Berbasis Maqasid.....	131
B. Peta Jalan Advokasi: Ormas, Lembaga Dakwah, Pemerintah	134
C. Format Kebijakan Dakwah Minoritas di Tingkat Nasional dan Global	137
D. Standar Etik dan Keberlanjutan dalam Advokasi Dakwah Minoritas	139
E. Kesimpulan dan Rekomendasi Akhir	141
DAFTAR PUSTAKA.....	143
PROFIL PENULIS.....	170

BAB 1

PROLOG: MENGAPA DAKWAH MINORITAS BUTUH KERANGKA MAQASID SYARIAH?

A. Latar Belakang: Urgensi Dakwah Minoritas di Dunia Kontemporer

Dalam dunia kontemporer yang semakin global, dakwah minoritas menjadi semakin penting. Beragam tantangan yang dihadapi oleh komunitas Muslim minoritas—baik dalam aspek sosial, budaya, maupun politik—menuntut adanya pendekatan dakwah yang relevan, adaptif, dan mampu membangun keharmonisan antarumat beragama. Globalisasi, yang seharusnya menjadi alat untuk memperkuat hubungan antarbangsa, justru sering kali memperburuk ketegangan antara kelompok mayoritas dan minoritas, termasuk dalam konteks agama. Hal ini terlihat dalam meningkatnya diskriminasi terhadap kelompok minoritas, seperti yang terjadi pada Muslim di Barat, ataupun marginalisasi dalam negara-negara mayoritas non-Muslim seperti Myanmar dan Xinjiang.

Sebagai respon terhadap fenomena tersebut, dakwah minoritas membutuhkan kerangka yang tidak hanya berbicara tentang penyebaran agama, tetapi juga menyentuh aspek keadilan sosial, keberagaman, dan penerimaan terhadap pluralitas. Oleh karena itu, diperlukan pemikiran yang lebih mendalam dan inklusif melalui perspektif maqasid syariah, yang dapat memberikan solusi konkret dalam membangun harmoni sosial dan keberlanjutan hidup di tengah keberagaman.

Dakwah minoritas di dunia kontemporer menghadapi tantangan yang semakin besar karena masalah integrasi sosial, identitas, dan

diskriminasi. Untuk membangun keharmonisan sosial, perlu pemahaman mendalam tentang cara mendekati umat Islam dalam situasi minoritas dengan kepekaan terhadap realitas mereka. sebagaimana Allah SWT dalam Surah Al-Hujurat ayat 13 mengatakan: *"Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari laki-laki dan perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling kenal-mengenal..."* (QS. Al-Hujurat: 13). Ayat ini menegaskan pentingnya saling mengenal dan membangun keharmonisan dalam masyarakat yang plural. Dan Nabi Muhammad SAW bersabda: *"Barangsiapa yang tidak peduli terhadap urusan umat Islam, maka dia bukan bagian dari mereka"* (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Hadis ini menggarisbawahi pentingnya perhatian terhadap umat Islam dalam kondisi apapun, termasuk mereka yang berada dalam komunitas minoritas.

B. Kesenjangan Literatur dan Praktik Dakwah Minoritas

Selama ini, banyak literatur yang membahas dakwah minoritas, namun sebagian besar masih terbatas pada pendekatan yang normatif dan struktural. Literatur tersebut sering kali mengabaikan relevansi maqasid syariah dalam merumuskan strategi dakwah yang sesuai dengan konteks komunitas minoritas. Beberapa studi lebih banyak memfokuskan pada aspek teologis dan ideologis tanpa memperhatikan pentingnya pendekatan yang berbasis pada kesejahteraan sosial dan keberlanjutan hidup.

Maqasid syariah, yang berfokus pada tujuan utama hukum Islam untuk melindungi lima hal penting—agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), harta (*hifz al-mal*), dan keturunan (*hifz al-nasl*)—belum banyak dipertimbangkan dalam konteks dakwah minoritas. Padahal, maqasid syariah memberikan landasan yang kuat untuk membangun dakwah yang tidak hanya berfokus pada aspek ritual keagamaan, tetapi juga pada pembentukan masyarakat yang adil, sejahtera, dan harmonis.

Banyak literatur dakwah yang ada seringkali belum memperhatikan relevansi maqasid syariah dalam menyelesaikan permasalahan yang dihadapi komunitas minoritas. Beberapa kajian cenderung terfokus pada dimensi teologis tanpa menyinggung aspek sosial dan ekonomi yang juga vital. Asy-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* menyatakan bahwa tujuan dari syariat adalah untuk mencapai kesejahteraan umat, yang meliputi perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Pendekatan ini menekankan bahwa dakwah harus berbasis pada kebutuhan dasar umat, bukan hanya sebatas ritual keagamaan semata (Syatibi, 2004). Jasser Auda dalam karyanya, seperti *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, menegaskan bahwa maqasid syariah merupakan prinsip dasar yang tidak hanya mencakup dimensi ibadah tetapi juga berfungsi sebagai pedoman dalam pencapaian keadilan sosial dan pemenuhan hak-hak dasar manusia. Auda menyarankan bahwa maqasid harus dipahami sebagai tujuan utama dari syariat yang berfokus pada kesejahteraan manusia secara holistik, mengintegrasikan nilai-nilai moral dan sosial untuk menciptakan kehidupan yang adil dan sejahtera, terutama dalam konteks masyarakat yang plural (Auda, 2008).

C. Maqasid Syariah sebagai Pendekatan Alternatif dan Solutif

Maqasid syariah menawarkan kerangka yang lebih holistik dalam dakwah minoritas. Dalam perspektif maqasid, dakwah bukan hanya tentang mengajak orang untuk beragama, tetapi lebih dari itu, yaitu tentang melindungi dan memperbaiki kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya umat. Dengan pendekatan ini, dakwah minoritas dapat berperan dalam memastikan bahwa hak-hak dasar komunitas tersebut—baik dalam hal perlindungan agama, keselamatan jiwa, perlindungan akal, harta, maupun keturunan—terpenuhi. Maqasid syariah bukan hanya memberi ruang untuk dakwah yang berbasis spiritualitas, tetapi juga memberikan solusi sosial dan budaya untuk keberlanjutan hidup.

Al-Qur'an secara jelas menggarisbawahi pentingnya perlindungan terhadap lima hal ini. Misalnya, dalam Surah Al-Baqarah ayat 2:256 yang berbunyi, "*Tidak ada paksaan dalam agama...*" (QS. Al-Baqarah: 256), yang menunjukkan pentingnya kebebasan beragama. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menunjukkan bagaimana dakwah harus dilakukan dengan penuh kebijaksanaan dan kesantunan, sebagaimana sabda beliau, "*Sampaikanlah dariku walau hanya satu ayat*" (HR. Bukhari). Dan dalam ayat lainnya "*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam...*" (QS. Ali Imran: 19), yang mengisyaratkan bahwa prinsip Islam perlu diimplementasikan dalam setiap aspek kehidupan untuk mewujudkan kedamaian dan keharmonisan. Al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Dawah* juga menekankan bahwa dakwah harus dilakukan dengan pendekatan yang mendalam terhadap konteks sosial dan budaya masing-masing komunitas. Dakwah harus bisa menyesuaikan dengan kondisi masyarakat tanpa mengorbankan prinsip-prinsip agama (Al-Qaradawi, 1999).

Dengan memahami maqasid syariah, dakwah minoritas dapat menjadi solusi yang tidak hanya menjaga kesucian agama, tetapi juga memastikan keberlanjutan sosial dan ekonomi komunitas minoritas tersebut.

D. Posisi Buku Ini dalam Khazanah Keilmuan Dakwah Global

Buku ini hadir untuk mengisi kesenjangan besar yang ada dalam literatur dakwah minoritas, dengan mengusung maqasid syariah sebagai kerangka utama. Tidak hanya menyasar kalangan akademisi, buku ini juga ditujukan kepada praktisi dakwah dan pembuat kebijakan yang berkecimpung dalam pengelolaan komunitas minoritas Muslim di seluruh dunia. Dengan pendekatan interdisipliner, yang menggabungkan teori maqasid syariah, kajian dakwah global, serta realitas sosial-politik minoritas Muslim, buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam memahami dan mempraktikkan dakwah yang lebih humanis, inklusif,

dan efektif. Seperti menurut Tariq Ramadan dalam *Islam and the Arab Awakening* berbicara tentang perlunya pendekatan yang inklusif dan adaptif dalam menghadapi perubahan sosial, yang juga relevan untuk dakwah minoritas. Maqasid syariah menawarkan pendekatan ini dengan menekankan pentingnya keadilan dan kesejahteraan umat (Ramadan, 2015).

E. Tujuan, Metode Penulisan, dan Pembaca Sasaran

Buku ini bertujuan untuk memberikan perspektif baru dalam dakwah minoritas dengan mengedepankan maqasid syariah sebagai pendekatan utama. Tujuan penulisan adalah untuk memberikan panduan praktis dalam membangun harmoni sosial di tengah komunitas minoritas, dengan menekankan pentingnya perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Metode penulisan yang digunakan adalah pendekatan interdisipliner yang memadukan teori-teori klasik dan kontemporer, studi kasus global, serta penerapan maqasid syariah dalam praktik dakwah minoritas.

Buku ini ditujukan untuk para akademisi, praktisi dakwah, lembaga keagamaan, dan pembuat kebijakan yang ingin memahami dan menerapkan prinsip-prinsip maqasid syariah dalam konteks dakwah minoritas. Dengan bahasa yang mudah dipahami, buku ini diharapkan dapat menjangkau pembaca dari berbagai latar belakang, baik di dunia akademis maupun praktis.

BAB 2

TEORI MAQASID SYARIAH : SEJARAH, PERKEMBANGAN DAN RELEVANSINYA DALAM DAKWAH

Abstract:

This paper examines the theory of Maqashid al-Sharī'ah from its classical origins to contemporary developments and its relevance to Islamic da'wah, especially among Muslim minorities. Using a qualitative, literature-based approach with historical and normative analysis, it traces key contributions from scholars like al-Juwaynī to al-Qaraḍāwī. The study highlights the five essential objectives and their alignment with da'wah principles. A case study of Muslim da'wah in Australia and America illustrates how maqashid can address religious and social challenges in plural societies. The findings affirm the strategic value of a maqashid-based approach for inclusive and transformative Islamic outreach.

Keywords: Maqashid al-Sharī'ah, da'wah, Muslim minorities, Public interest, Islamic jurisprudence

A. Pendahuluan

Maqashid asy-syari'ah merupakan salah satu konsep penting yang mengacu pada tujuan pensyari'atan hukum yaitu untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dalam segala aspek kehidupan dunia agar terhindar dari berbagai bentuk kerusakan (Indradi, 2025). Konsep ini menjadi semakin relevan dalam era modern yang ditandai oleh kompleksitas sosial, pluralitas budaya, dan tantangan global terhadap praktik keagamaan. Dakwah sebagai misi penyampaian ajaran Islam juga membutuhkan pendekatan yang tidak hanya

tekstual, tetapi juga kontekstual dan strategis. Dalam hal ini, teori maqashid syari'ah berperan sebagai kerangka etis-normatif yang dapat menyelaraskan tujuan (*maqashid*) hukum Islam (yaitu menebar kemaslahatan dan mencegah kerusakan) (Yasid, 2019) dengan kebutuhan dakwah di berbagai situasi, khususnya di lingkungan masyarakat Muslim yang minoritas.

Sejarah perkembangan maqashid ini tidak dapat dilepaskan dari kontribusi para ulama klasik seperti Imam al-Juwayni, Al-Ghazali, dan Asy Syathibi. Mereka memberikan fondasi teoritik yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh tokoh-tokoh kontemporer seperti Ibnu 'Asyur dan Yusuf Al Qaradhawi. Perjalanan historis ini menunjukkan bagaimana maqashid bukanlah konsep statis, melainkan dinamis dan selalu adaptif terhadap tantangan dan perubahan zaman (Abdullah, 2017).

Tulisan ini akan mengulas lima aspek utama: (1) sejarah perkembangan maqashid klasik, (2) maqashid kontemporer, (3) struktur dasar maqashid syari'ah, (4) hubungan antara maqashid dan tujuan dakwah, serta (5) relevansi maqashid dalam konteks dakwah komunitas Muslim minoritas. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan pendekatan dakwah berbasis maqashid yang relevan dengan tuntutan zaman.

B. Sejarah Perkembangan Maqasid Syariah Klasik

1. Al-Juwayni

Al-Juwayni dikenal juga sebagai Imam Al Haramain (w. 478 H), merupakan ahli dalam bidang *ushul al fiqh* yang pertama (Shidiq, 2009) menyinggung pentingnya perlindungan terhadap lima kebutuhan dasar manusia. Meskipun belum secara eksplisit menggunakan istilah maqashid (Nur Ali, 2019), dalam kitabnya *Al Burhan fi Ushul Al Fiqh wal Waraqat* ia telah memperkenalkan konsep perlindungan (*hifzh*) atas agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), akal (*al-'aql*),

keturunan (*an-nasl*), dan harta (*al-mal*) sebagai fondasi dalam mempertimbangkan keabsahan hukum syari'ah (Juwaini & Al-Haramain, 1980).

2. Al-Ghazali

Imam Al-Ghazali (w. 505 H) memperluas konsep *fiqh maqashid* dalam karya monumentalnya *Al Mustasyfa fi Ushul Al Fiqz* (Al Ghazali, 2008). Ia menyatakan bahwa tujuan syariat adalah untuk menjaga lima hal pokok yang disebut sebagai *hifzh al-kulliyyat al-khams* (Hadi, 2018). Ia juga mengaitkan maqashid dengan *maslahat*, menegaskan bahwa segala sesuatu yang menjaga lima hal tersebut adalah maslahat (kebaikan) dan yang sebaliknya dari hal tersebut adalah *mafsadat* (kerusakan) (Zaki, 2018).

3. Asy-Syathibi

Puncak kodifikasi ilmu *maqashid asy syari'ah* terjadi pada era Imam Asy Syathibi (w. 790 H), melalui karyanya *al Muwafaqat fi Ushul Asy Syari'ah*. Ia menyusun maqashid dalam kerangka hirarkis: *Dharuriyyat* (primer), *hajjiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier) (Al-Shatibi, 2002). Ia juga menekankan bahwa pemahaman maqashid diperlukan dalam proses ijtihad, bahkan menyatakan bahwa setiap hukum yang bertentangan dengan maqashid adalah tidak sah meskipun didasarkan pada teks dalil yang kuat secara literal (Nazaruddin & Kamilullah, 2020).

C. Maqasid Syariah Kontemporer

1. Ibnu 'Asyur

Shaikh Ibnu 'Asyur (w. 1393 H) adalah tokoh maqashid kontemporer yang maju mengusulkan atas pentingnya pengembangan maqashid sebagai disiplin tersendiri dan bukan bagian dari ushul fiqh dalam hukum Islam (Syawqi, 2020). Dalam karyanya *Maqashid asy Syari'ah al Islamiyyah*, ia menekankan bahwa maqashid tidak hanya terbatas pada lima perlindungan klasik yang telah diketahui, tetapi juga mencakup nilai-nilai kemanusiaan yang universal seperti kebebasan, keadilan, dan hak asasi manusia. Ibn 'Asyur (Ibn Ashur, 2006)

menyatakan bahwa maqashid harus dikembangkan secara sistematis dan kontekstual agar mampu menjawab tantangan zaman modern (Muzdalifah, 2019).

2. Yusuf Al-Qaradhawi

Shaikh Yusuf Al Qaradhawi mengembangkan pendekatan maqashid dalam konteks hukum minoritas dan kehidupan Muslim di masyarakat non-Muslim (Habibi, 2018). Dalam gagasannya mengenai *Fiqh al Aqalliyyat* (Al-Qaradhawi, 2004), ia menekankan perlunya fleksibilitas hukum dengan dasar maqashid untuk menjaga eksistensi, identitas, dan kontribusi umat Islam di lingkungan yang mayoritasnya adalah non-Muslim. Ia juga memperluas cakupan maqashid menjadi maqashid '*ammah* (umum) seperti keadilan sosial, kesetaraan, dan toleransi (Yakqin, 2016).

3. Pemikir Modern Lainnya

Jasser Auda adalah tokoh maqashid kontemporer yang memperkenalkan pendekatan sistem (*systems approach*) terhadap maqashid (Hasibuan & Sunan, 2018). Dalam karya *Maqasid al Shariah as Philosophy of Islamic Law*, ia menekankan perlunya memahami maqashid melalui lensa sistemik yang dinamis, interdisipliner, dan kontekstual (Auda, 2008). Pendekatan ini dianggap relevan dalam merespons tantangan-tantangan sosial, politik, dan teknologi di era global seperti sekarang (Anam & Susantin, 2025).

D. Struktur Maqashid Syari'ah

Seluruh hukum syariat yang diajarkan di dalam Islam -walaupun pada hal-hal yang dianggap biasa- seperti doa sehari-hari, menjawab adzan dan lain sebagainya, semua memiliki tujuan yang sangat baik. Hal itulah yang dinamakan *maqashid as syari'ah*. Dan tujuan utama dari maqashid syariah, adalah merealisasikan kemanfaatan untuk umat manusia (*mashalih al 'ibad*), baik mengenai urusan dunia maupun urusan akhirat mereka.

Struktur dasar maqashid syari'ah sebagaimana yang dirumuskan oleh para ulama klasik dan dikembangkan dalam kajian kontemporer yang

telah kami jelaskan diatas, terdiri atas lima aspek perlindungan utama, yaitu: *hifzh ad din* (memelihara agama), *hifzh an nafs* (memelihara jiwa), *hifzh al 'aql* (memelihara akal), *hifzh an nasl* (memelihara keturunan), dan *hifzh al mal* (memelihara harta). Lima perlindungan ini menjadi dasar dalam penilaian semua kebijakan dan hukum dalam agama Islam.

Masing-masing dari lima aspek perlindungan ini merepresentasikan kebutuhan mendasar manusia yang harus dijaga, agar tercipta kehidupan yang seimbang secara spiritual (*hablun minallah*), sosial (*hablun minannas*), bahkan juga menyentuh aspek material dan alam semesta. Pendekatan ini juga relevan untuk menjawab tantangan kontemporer, karena maqashid tidak hanya berfungsi sebagai instrumen hukum, tetapi juga sebagai prinsip dalam semua moral dan sosial yang mendasari praktik keagamaan dan kebijakan publik dalam syariat Islam.

E. Hubungan Maqashid dan Tujuan Dakwah

Maqashid al syari'ah dan dakwah Islam memiliki titik temu yang kuat dalam hal tujuan, yaitu keduanya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia secara menyeluruh lahir maupun batin, dari dunia sampai ke akhirat. Dalam konteks ini, maqashid dapat berfungsi sebagai panduan baik etis maupun strategis dalam merancang pendekatan dakwah yang adaptif, komunikatif dan berorientasi pada kesejahteraan baik aspek lahir maupun batin manusia.

Tujuan dakwah Islam bukan hanya untuk menyampaikan informasi keagamaan belaka, melainkan juga mengajak manusia kepada nilai-nilai kebaikan yang bersifat universal, untuk semua agama dan peradaban manusia; seperti nilai-nilai keadilan, kasih sayang, toleransi, dan kehidupan yang bermartabat. Nilai-nilai kemanusiaan yang universal tersebut sebagian besar akan sejalan dengan maqashid syari'ah yang mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia tersebut diatas.

Pendekatan dakwah berbasis maqashid memungkinkan para da'i untuk lebih bijak dalam memilih metode dan materi dakwah yang sesuai dengan konteks masyarakat yang dihadapi. Sebagaimana dikemukakan oleh Auda dalam bukunya (Auda, 2008). Dengan demikian, dakwah yang dilakukan oleh para Da'i tidak sekadar normatif tetapi juga solutif, merespons tantangan sosial, seperti pluralitas masyarakat, disintegrasi keluarga, krisis moral, hingga isu kemiskinan dan ketidakadilan sosial kemanusiaan.

Dalam praktiknya, prinsip maqashid dapat diwujudkan melalui program-program dakwah yang mendidik, membina keluarga, meningkatkan kesadaran hukum, dan mendorong keterlibatan sosial. Hal ini membuat dakwah lebih substansial dan berdampak nyata serta luas bagi seluruh lapisan masyarakat.

F. Relevansi Maqashid dalam Konteks Dakwah Minoritas

Dakwah di kalangan masyarakat Muslim minoritas menghadapi tantangan yang sangat berbeda, dibandingkan dengan konteks dimana mayoritas nya adalah Muslim. Tantangan seperti keterbatasan fasilitas ibadah, tekanan budaya mayoritas, stereotip negatif terhadap Islam, hingga kebijakan hukum lokal yang tidak selalu mendukung kebebasan beragama, kesemuanya itu memerlukan pendekatan dakwah yang lebih inklusif, lebih fleksibel, dan strategis. Dalam hal ini, maqashid asy syari'ah dapat memberikan kerangka kerja konseptual yang sangat penting untuk mengarahkan para aktivitas dakwah.

Pendekatan maqashid membantu para da'i untuk memprioritaskan nilai-nilai universal Islam yang sejalan dengan konteks lokal. Nilai-nilai tersebut seperti keadilan (*'adl*), kasih sayang (*rahmah*), toleransi (*tasamuh*), serta menjaga stabilitas sosial, menjadi bagian dari *maqashid 'ammah* yang dapat dikedepankan dalam berdakwah di lingkungan pluralistik.

Menurut al Qaradhawi (Al-Qaradhawi, 2017), pendekatan maqashid penting dalam fiqh minoritas, karena memberikan fleksibilitas dalam menjalankan ajaran Islam, tanpa harus bertentangan dengan hukum setempat atau menyebabkan konflik sosial. Hal ini terutama penting dalam menjaga *hifzh ad din* dan *hifzh an nafs* dari tekanan sosial yang dapat menimbulkan diskriminasi dan Islamophobia.

Studi Kasus: Kunjungan Dakwah Penulis ke Beberapa Komunitas Muslim di Australia dan Amerika

Saat penulis melakukan kunjungan dakwah ke Australia pada tahun 2004, atas undangan *The CIIDE (Center for Indonesian Islamic Development & Empowerment)* melakukan salah satu kegiatan yaitu diskusi lintas agama untuk kalangan pasangan *mixed-married* disana (kelompok yang melakukan pernikahan lintas agama), diskusi *heart to heart* tersebut bertujuan mendekatkan para muslim/muslimah yang pasangannya masih non muslim tersebut untuk lebih mengenal Islam, sehingga tertarik untuk masuk Islam.

Hal ini mencerminkan penerapan prinsip maqashid *hifzh ad din*, karena untuk mendekatkan rumahtangga tersebut kepada ajaran Islam, dan juga prinsip *hifzh an-nasl* karena di kalangan *mixed married* tersebut, ada anak-anak yang harus mendapatkan pendidikan Islam yang layak. Kegiatan semacam ini merupakan upaya konkret untuk menjadikan maqashid sebagai landasan praksis dalam dakwah yang solutif serta relevan.

Sedangkan di komunitas Muslim di Amerika yang penulis kunjungi saat dakwah penulis tahun 2007, atas undangan *The IMSA (The Indonesian Moslem Society of America)*, merupakan salah satu populasi muslim minoritas Indonesia, yang aktif dalam mengembangkan strategi dakwah berbasis maqashid ini.

Misalnya, saat kunjungan penulis di bulan Ramadhan tahun tersebut, mereka tidak hanya menyediakan makanan berbuka puasa untuk kaum muslim yang sedang berpuasa saja, melainkan juga membagikan makanan tersebut pada non-Muslim yang dekat dengan *Islamic Centre*

tersebut, bahkan sampai ke kendaraan yang ada di jalanan. Kegiatan ini merupakan manifestasi dari *hifzh al-din* (perlindungan agama Islam), *hifzh al-'aql* (penguatan akal yaitu pengenalan non muslim akan keindahan Islam), bahkan juga menyentuh *hifzh an-nafs* karena membantu menghilangkan prasangka buruk atas Islam, serta mendorong kerjasama lintas agama yang saling menghormati dan tidak saling membenci.

Dengan demikian, maqashid tidak hanya menjadi kerangka teoritis dalam hukum Islam, tetapi juga panduan aplikatif dalam menjawab kebutuhan dakwah di komunitas Muslim minoritas yang dinamis dan multikultural.

G. Kesimpulan

Teori maqashid asy syari'ah merupakan warisan intelektual Islam yang terus berkembang dari masa klasik hingga era kontemporer. Dari Al Juwayni hingga Asy Syathibi, dan dari Ibnu 'Asyur hingga Auda dan Al Qaradhwai, konsep maqashid telah menunjukkan daya tumbuh-kembangnya dalam menjawab tantangan zaman. Dalam konteks dakwah, maqashid dapat menjadi landasan normatif dan strategis yang memungkinkan pelaksanaan dakwah yang lebih relevan, manusiawi, dan kontekstual.

Dengan memahami struktur perlindungan dasar maqashid—yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—para da'i dapat merancang program dan pendekatan dakwah yang lebih sesuai dengan realitas sosial masyarakat, termasuk dalam komunitas Muslim minoritas. Studi kasus dakwah penulis saat ke komunitas Muslim di Australia dan Amerika, menunjukkan bahwa pendekatan maqashid mampu menciptakan model dakwah yang integratif, solutif, dan membangun jembatan antar kelompok agama dan budaya.

Dengan demikian, integrasi maqashid asy syari'ah ke dalam misi dakwah tidak hanya memperkuat validitas hukum dan nilai-nilai

Islam, tetapi juga memfasilitasi terciptanya kehidupan masyarakat yang harmonis dan maslahat universal.

BAB 3

MINORITAS MUSLIM DI DUNIA: DATA, TREN, DAN TANTANGAN GLOBAL

A. Definisi dan Klasifikasi Minoritas Muslim

Minoritas Muslim adalah kelompok penganut agama Islam tetapi bukan dalam posisi mayoritas dalam konteks demografis di negara atau wilayah tertentu. Definisi ini mencakup berbagai kategori, termasuk etnis, budaya, dan geografis, yang semuanya berkontribusi pada ragam pengalaman dan identitas dalam komunitas Muslim di seluruh dunia. Terdapat dua bentuk minoritas muslim, pertama adalah minoritas berdasarkan jumlah jiwa sebagaimana yang ada di Eropa, Amerika, Asia dan Afrika, dan kedua, minoritas atas dasar hak-hak hukum. Dalam hal ini meskipun secara kuantitas umat muslim adalah mayoritas, tetapi mengalami nasib layaknya minoritas, seperti di Kasymir, Chechnya, Uzbekistan dan lain sebagainya. Menurut Pew Research Center (2021), terdapat 1,9 miliar Muslim di dunia, dengan konsentrasi tinggi di Indonesia dan Pakistan. Di Eropa dan AS, Muslim sebagai minoritas menghadapi diskriminasi, memengaruhi praktik dan pemahaman Islam secara beragam.

Klasifikasi minoritas Muslim sering dipengaruhi oleh lokasi geografis. Di Asia, negara seperti India dan Myanmar memiliki populasi Muslim yang signifikan, tetapi mereka sering kali berstatus minoritas di tengah mayoritas non-Muslim. Di India, meskipun komunitas Muslim besar, mereka menghadapi tantangan dalam pengakuan dan perlindungan hak. Di Myanmar, kelompok Rohingya mengalami pelanggaran hak asasi manusia yang serius dan pengusiran, mencerminkan kesulitan yang dihadapi oleh Muslim di wilayah tersebut. Sementara itu, di Eropa, khususnya di Prancis dan Jerman, populasi Muslim mengalami pertumbuhan signifikan akibat imigrasi dan pencari suaka dari negara konflik. Meskipun demikian, mereka

tetap minoritas dibandingkan non-Muslim dan menghadapi tantangan dalam integrasi sosial serta pencarian identitas, terutama terkait kebijakan imigrasi dan sentimen anti-Muslim. Populasi Muslim di Amerika Serikat, yang diperkirakan mencapai 3,45 juta pada tahun 2020 menurut Pew Research Center, merupakan kelompok minoritas yang beragam secara etnis dan budaya. Meskipun mengalami pertumbuhan, komunitas ini sering menghadapi tantangan intoleransi dan diskriminasi, terutama setelah peristiwa yang memperkuat stereotip negatif terhadap mereka. Di Afrika, meskipun terdapat negara dengan populasi Muslim besar seperti Mesir dan Nigeria, komunitas Muslim di berbagai negara masih menghadapi tantangan pengakuan dan hak setara. Di Nigeria, ketegangan dengan komunitas Kristen sering mengarah pada konflik, serta masalah akses pendidikan, kesehatan, dan partisipasi politik tetap ada.

Klasifikasi minoritas muslim bisa juga berdasarkan perbedaan dalam praktik dan pemahaman agama yang sering kali memberikan warna tersendiri dalam kehidupan sehari-hari komunitas penganutnya. Salah satu contoh yang paling mencolok adalah perbedaan antara cabang-cabang utama dalam Islam, yaitu Sunni dan Syiah. Dua kelompok Muslim, Sunni dan Syiah, memiliki perbedaan dalam keyakinan, ritual, dan interpretasi ajaran Islam, meskipun keduanya mengakui Al-Qur'an dan Nabi Muhammad. Di India, populasi Muslim Sunni jauh lebih besar dibandingkan dengan Muslim Syiah, yang sering mengalami diskriminasi dan marginalisasi. Tantangan ini mempengaruhi aspek kehidupan mereka, termasuk pendidikan, akses layanan publik, interaksi sosial, kesempatan ekonomi, dan partisipasi politik. Penelitian ini menunjukkan bahwa identitas minoritas Muslim, khususnya Syiah, dipengaruhi oleh faktor demografis serta aspek sosial dan politik yang kompleks. Dinamika kekuasaan, kebijakan pemerintah, dan sikap masyarakat berperan dalam pengalaman komunitas ini. Selain itu, hubungan antara Sunni dan Syiah sering kali dipengaruhi oleh sejarah konflik yang berkepanjangan. Globalisasi dan kemudahan komunikasi juga berdampak pada pemahaman dan pelaksanaan identitas agama, di

mana banyak Muslim Syiah berupaya memperkuat identitas melalui pendidikan dan advokasi hak.

B. Peta Populasi Minoritas Muslim Global (Asia, Eropa, Amerika, Afrika)

Secara global, umat Muslim merupakan kelompok agama terbesar kedua, dengan populasi sekitar 24% dari total populasi dunia. Populasi terbesar ditempati oleh umat Kristen dengan dengan lebih dari 31%. Setelah umat Muslim, kelompok yang mengidentifikasi diri sebagai "nones" menyumbang 16%, diikuti oleh penganut Hindu (15%) dan Buddha (7%). Penganut agama lain, termasuk agama rakyat dan Yahudi, memiliki proporsi yang lebih kecil. Umat Muslim juga menunjukkan pertumbuhan alami yang signifikan, yang lebih tinggi dibandingkan kelompok agama lainnya, termasuk Kristen. Antara tahun 2010 dan 2015, tercatat 213 juta kelahiran umat Muslim melebihi 61 juta kematian, dengan selisih sebesar 152 juta.

Populasi Muslim global diperkirakan akan tumbuh signifikan, mencapai 30% dari total populasi dunia pada tahun 2030. Tingkat pertumbuhan Muslim, sekitar 1,5% per tahun, hampir dua kali lipat dibandingkan dengan non-Muslim yang hanya 0,7%. Dari 1,1 miliar pada tahun 1990, populasi Muslim meningkat menjadi 1,9 miliar pada tahun 2020 dan diperkirakan mencapai 2,2 miliar pada tahun 2030. Dengan proyeksi Islam sebagai agama dengan pertumbuhan tercepat, hal ini menciptakan tantangan dan peluang dakwah yang besar bagi umat Muslim di seluruh dunia. Peta populasi minoritas Muslim global juga menunjukkan keragaman yang signifikan. Menurut Pew Research Center (2022), sekitar 325 juta Muslim tinggal di negara-negara non-Muslim, dengan India sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di luar negara mayoritas Muslim, mencapai sekitar 200 juta. Meskipun jumlahnya besar, Muslim di India menghadapi tantangan serius, termasuk diskriminasi sosial, ketidakadilan hukum, dan kesulitan dalam pendidikan. Selain itu, representasi politik dan sosial mereka sering kali tidak mencerminkan kebutuhan komunitas. Oleh

karena itu, diperlukan perhatian lebih dari pemerintah dan masyarakat untuk mencapai keadilan sosial dan kerukunan dalam masyarakat yang beragam.

Di Eropa, populasi Muslim juga menunjukkan pertumbuhan yang signifikan. Negara seperti Prancis dan Jerman memiliki komunitas Muslim yang besar, dengan estimasi sekitar 5,7 juta Muslim di Prancis dan 5 juta di Jerman. Hal ini menciptakan dinamika sosial yang kompleks, di mana isu-isu seperti islamofobia dan integrasi menjadi perhatian utama. Data menunjukkan bahwa sekitar 60% Muslim di Prancis merasa bahwa mereka menghadapi diskriminasi karena agama mereka. Di Afrika, meskipun terdapat populasi Muslim besar di negara seperti Mesir dan Nigeria, banyak komunitas Muslim di negara lain, seperti Uganda dan Kenya, mengalami marginalisasi. Mereka menghadapi tantangan dalam pendidikan dan pekerjaan akibat stigma sosial dan diskriminasi. Kerja sama antara pemerintah dan organisasi masyarakat sipil diperlukan untuk menciptakan kebijakan inklusif dan meningkatkan kesadaran publik.

Tabel 3.1 Tren jumlah Muslim minoritas di Asia, Eropa, Amerika, dan Afrika Tahun 2021-2023

No	Wilayah	Jumlah Muslim (juta)			Pertumbuhan (%)
		2021	2022	2023	
1	Asia	300	310	320	6.67
2	Eropa	25	26	27	8,00
3	Amerika	3	3,2	3.5	16,67
4	Afrika	250	255	260	4.00

Sumber : Data Pew Research Tahun 2021-2023

Data di atas menunjukkan bahwa meskipun terdapat pertumbuhan dalam jumlah populasi Muslim minoritas, tantangan yang dihadapi oleh komunitas ini tetap signifikan. Dalam bab selanjutnya, kita akan mengeksplorasi tren integrasi, diskriminasi, dan islamofobia yang mempengaruhi kehidupan minoritas Muslim di seluruh dunia.

Posisi umat Islam secara global masih tergolong minoritas, namun pengaruhnya semakin meningkat, terutama di Eropa dan Amerika. Kegiatan dakwah, organisasi Islam, dan keterlibatan tokoh Muslim dalam pemerintahan menjadi potensi penting. Hubungan harmonis antara masyarakat, tokoh agama, dan negara kunci bagi eksistensi Muslim minoritas. Fikih minoritas (Fiqh al-Aqalliyât) muncul untuk menghubungkan syariah dengan kehidupan komunitas minoritas, dengan pendekatan reinterpretasi berdasarkan kemaslahatan. Inisiatornya, Tâhâ Jâbir al-'Alwânî dan Yûsuf al-Qarâdawî, bertujuan memberikan panduan bagi pelaksanaan kewajiban agama yang lebih baik. Muslim yang tinggal di negara kufur tapi aman, harus saling mendukung dan membangun organisasi yang solid untuk pendidikan dan kegiatan sosial, guna melestarikan agama dari ancaman. Meskipun minoritas Muslim sering mendapatkan izin tinggal yang aman, interaksi sosial tetap berpengaruh besar.

C. Tantangan Global Muslim Minoritas

Di kawasan-kawasan minoritas, umat Islam sering kali menghadapi berbagai tantangan dan kesulitan dalam mempertahankan keyakinan mereka. Olehkarenanya, penguatan identitas dan keimanan menjadi langkah penting. Umat Islam di kawasan ini dimungkinkan mengalami tekanan sosial, pembatasan, eksklusi, marginalisasi, diskriminasi, atau bahkan pengucilan yang dapat mengganggu keimanan mereka. Dalam situasi seperti ini, bisa jadi umat Islam akan mengalami krisis identitas, kemunduran akidah, melemahnya religiusitas bahkan berpotensi menjadi murtad. Oleh karenanya, dakwah dengan tujuan mempertahankan dan penguatan iman menjadi kunci untuk tetap teguh dalam keyakinan, menghadapi berbagai rintangan, dan membangun solidaritas dalam komunitas. Iman yang kuat akan membantu individu berdiri teguh di tengah berbagai provokasi, serta memberikan ketenangan dan keyakinan bahwa mereka tidak sendirian dalam menghadapi tantangan hidup. Dalam konteks global, minoritas Muslim juga menghadapi tantangan dalam mempertahankan akidah. Banyak dari mereka yang terpaksa

beradaptasi dengan budaya dominan sambil tetap berusaha untuk menjaga nilai-nilai dan praktik keagamaan yang telah turun-temurun mereka anut. Individu yang beradaptasi dengan budaya dominan sering menghadapi dilema antara integrasi sosial dan pelestarian identitas budaya serta keyakinan agama. Ketegangan ini tercermin dalam kehidupan sehari-hari dan konflik generasional, di mana generasi muda lebih terbuka terhadap perubahan dibandingkan generasi tua yang mempertahankan nilai-nilai tradisional.

1. Tantangan Krisis Identitas

Krisis identitas yang dialami oleh komunitas Islam di kawasan minoritas sering kali dipicu oleh tekanan untuk berasimilasi ke dalam budaya dominan. Proses asimilasi ini dapat mengakibatkan hilangnya nilai-nilai dan praktik-praktik keagamaan yang esensial. Menurut penelitian yang dilakukan oleh M. F. Rahman, sekitar 40% Muslim di negara-negara dengan populasi mayoritas non-Muslim merasa tertekan untuk mengadopsi norma-norma budaya yang bertentangan dengan ajaran Islam. Hal ini menunjukkan bahwa dakwah yang efektif sangat diperlukan untuk memperkuat akidah dan identitas keislaman mereka. Dalam era globalisasi dan modernisasi yang semakin maju, umat Islam di seluruh dunia dihadapkan pada berbagai tantangan yang kompleks.

Hasil riset lainnya menunjukkan bahwa tekanan sosial, stereotip negatif, dan diskriminasi dapat menyebabkan krisis identitas di kalangan Muslim minoritas, yang berpotensi mengancam akidah dan keyakinan mereka. Di beberapa negara Eropa, mereka sering menghadapi kesulitan dalam melaksanakan ibadah secara terbuka, yang membatasi praktik keagamaan dan menciptakan suasana ketegangan yang dapat memengaruhi keyakinan mereka. Krisis identitas dapat mengancam akidah dan keyakinan individu. Survei dari European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) menunjukkan bahwa 47% responden Muslim mengalami diskriminasi pada tahun 2022, naik dari 39% pada 2016, meliputi pelecehan verbal dan diskriminasi di berbagai sektor. Di Amerika, survei oleh Othering & Belonging Institute (2021) menemukan

bahwa 32,9% Muslim menyembunyikan identitas agama mereka karena takut reaksi negatif.

Ketakutan akan diskriminasi, pengucilan sosial, dan kekerasan mendorong banyak individu untuk menyembunyikan keyakinan mereka. Penelitian menunjukkan dampak buruk dari stigma dan prasangka pada Muslim di berbagai negara, menciptakan tantangan pribadi, sosial, dan budaya. Minoritas Muslim berusaha menyeimbangkan identitas agama dengan adaptasi dalam lingkungan yang tidak bersahabat, sering terlibat dalam upaya untuk memperbaiki citra Islam. Namun, upaya ini membutuhkan keberanian dan ketahanan. Tantangan yang mereka hadapi mencerminkan konflik antara identitas agama dan tekanan sosial.

Tantangan ini juga dihadapi oleh muslim minoritas di Indonesia baik berkaitan dengan ibadah, mu'amalah, bahkan ranah akidah. Secara lebih luas, tantangan ini masuk dalam ranah sosial dan budaya, politik, ekonomi, regulasi dan kebijakan pemerintah setempat yang tidak netral, diskriminasi, persekusi, marginalisasi dan beragam keterbatasan sebagai minoritas. Laporan Setara Institute menyatakan bahwa beragam kasus diskriminasi, intimidasi dan pembatasan kebebasan beragama paling banyak berupa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan, dalam bentuk perilaku diskriminasi terhadap kelompok minoritas. Tindakan diskriminatif oleh aktor negara diidentifikasi melalui berbagai dokumen resmi seperti Surat Keputusan dan Surat Edaran. Pelanggaran yang terjadi mencakup diskriminasi, pelarangan kegiatan, penahanan, dan penodaan agama. Sementara itu, aktor non-pemerintah menunjukkan intoleransi melalui perilaku negatif, pelaporan penodaan agama, dan penolakan terhadap tempat ibadah.

Di Indonesia, meskipun mayoritas penduduknya Muslim, terdapat komunitas minoritas di daerah seperti Bali dan Papua. Dakwah di wilayah ini harus sensitif terhadap konteks lokal dan menghormati tradisi serta nilai-nilai setempat untuk mencegah konflik.

Pendekatan kultural dalam dakwah terbukti meningkatkan penerimaan masyarakat terhadap Islam.

2. Tantangan Diskriminasi Sosial, Stigmatisasi dan Intoleransi

Diskriminasi sosial merupakan tantangan utama bagi umat Muslim di kawasan minoritas, mencakup persekusi, eksklusif, dan kekerasan. Konflik antar umat beragama sering kali dipicu oleh faktor-faktor lain seperti politik, ekonomi, dan identitas etnis, bukan hanya oleh sentimen agama. Diskriminasi terhadap umat Muslim sering kali berakar dari stigmatisasi dan stereotip negatif yang diperkuat oleh media. Penelitian menunjukkan bahwa lebih dari 60% responden Muslim di Eropa mengalami perlakuan tidak adil di tempat kerja dan lingkungan sosial, yang mengakibatkan perasaan terpinggirkan dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian lain menunjukkan bahwa diskriminasi tersebut sering kali terwujud dalam bentuk pengucilan, perlakuan berbeda dalam situasi profesional, serta kesulitan dalam membangun relasi sosial yang harmonis dengan komunitas non-Muslim. Hal ini menciptakan suatu lingkaran setan, di mana diskriminasi yang dialami dapat menyebabkan isolasi sosial yang lebih lanjut. Contoh kasus yang relevan adalah situasi Muslim Uighur di Xinjiang, Cina. Human Rights Watch melaporkan bahwa pemerintah Cina telah menerapkan kebijakan represif terhadap komunitas Uighur, termasuk penahanan massal dan pengawasan ketat. Situasi ini mencerminkan bagaimana minoritas Muslim dapat menghadapi tantangan yang signifikan dalam mempertahankan identitas dan praktik keagamaan mereka di tengah tekanan dari pemerintah yang otoriter.

Dampak dari diskriminasi ini sangat signifikan, tidak hanya mempengaruhi kesehatan mental individu yang bersangkutan, tetapi juga dapat menghambat mereka dalam melakukan integrasi ke dalam masyarakat yang lebih luas. Ketika individu Muslim merasa terisolasi dan tidak diterima, mereka cenderung menarik diri dari interaksi sosial dan kesempatan yang mungkin ada, yang pada gilirannya dapat memicu perasaan depresi, kecemasan, dan

rendah diri. Situasi saat ini menghambat dialog antarbudaya dan pemahaman antara komunitas Muslim dan non-Muslim. Diskriminasi yang menjadi hal biasa memperkuat stigma, stereotip, dan prasangka, menciptakan siklus yang sulit diputus. Pandangan negatif terhadap kelompok tertentu semakin mengakar, sehingga menghalangi upaya membangun jembatan antar kelompok dalam masyarakat.

Stigmatisasi negatif terhadap muslim minoritas dapat membatasi interaksi sosial dan memicu ketegangan yang lebih besar dalam masyarakat. Dampak psikologis yang dialami oleh individu dalam kelompok ini termasuk rasa rendah diri, kecemasan, dan depresi, yang mengakibatkan isolasi dan hilangnya kesempatan untuk berkontribusi. Diskriminasi sering muncul dalam bentuk stereotip, prasangka, dan kekerasan, membuat muslim minoritas merasa terasing dan tidak diterima dalam masyarakat mayoritas non-Muslim. Hal ini berpotensi menghambat kemajuan sosial yang seharusnya dapat dicapai melalui kontribusi mereka. Diskriminasi terhadap minoritas Muslim oleh kelompok mayoritas dapat terjadi dalam tiga bidang: ekonomi, sosial, dan politik. Dalam ekonomi, diskriminasi terlihat melalui penghilangan posisi strategis dan penguasaan aset. Di bidang sosial, terjadi asimilasi yang mengikis identitas keislaman. Dalam politik, hak-hak politik minoritas Muslim secara bertahap diabaikan dan entitas Islam tidak diakui.

Intoleransi terhadap umat Islam di kawasan minoritas sering kali menjadi hambatan serius dalam memperkuat akidah. Praktik intoleransi beragama di Indonesia dapat dilihat melalui pelarangan pendirian tempat ibadah, kekerasan yang dialami oleh para ulama, penolakan terhadap identitas tertentu, serta berbagai bentuk diskriminasi lainnya. Sebagai catatan, pasca reformasi, terdapat tiga pihak yang seharusnya berperan dan bertanggung jawab sesuai dengan kapasitas masing-masing dalam menjaga kerukunan dan toleransi beragama, yaitu individu, pemerintah daerah, dan pemerintah pusat.

Banyak negara yang memiliki populasi Muslim minoritas di berbagai belahan dunia sering kali mengalami pelanggaran hak asasi manusia yang bersifat sistematis dan terstruktur.³⁵ Pelanggaran ini tidak hanya terbatas pada satu aspek tertentu, tetapi melibatkan berbagai dimensi kehidupan, termasuk diskriminasi dalam pendidikan, ketidakadilan dalam akses pekerjaan, serta pengekangan terhadap kebebasan beragama. Situasi ini menempatkan mereka dalam posisi yang rentan dan menghadapi berbagai tantangan yang mengancam identitas serta keberadaan mereka sebagai komunitas.

Contoh lain kasus intoleransi, diskriminasi dan kekerasan dapat dilihat di negara seperti India, di mana umat Islam sering kali menjadi sasaran. Penelitian oleh Jaffrelot menunjukkan bahwa meningkatnya intoleransi terhadap umat Islam di India telah menyebabkan banyak dari mereka merasa terasing dan tertekan. Dalam situasi ini, dakwah yang berfokus pada penguatan akidah dan identitas Islam menjadi sangat penting. Organisasi-organisasi Islam lokal di India, seperti Jamaat-e-Islami Hind, telah melakukan berbagai program dakwah yang bertujuan untuk membangkitkan semangat umat dalam menghadapi tantangan tersebut.

3. Tantangan Integrasi Sosial

Integrasi sosial merupakan isu penting bagi komunitas Muslim minoritas global, yang sering menghadapi tantangan dalam akses layanan publik dan kesempatan kerja. Penelitian oleh European Network Against Racism menunjukkan bahwa sekitar 40% Muslim di Eropa mengalami kesulitan mendapatkan pekerjaan yang sesuai dengan kualifikasi mereka, utamanya akibat diskriminasi berbasis agama yang masih ada di berbagai sektor. Hal ini menciptakan kesenjangan sosial dan menghambat kemajuan ekonomi komunitas.

Diskriminasi ini seringkali muncul dalam bentuk stereotip negatif, yang menghalangi pelamar Muslim untuk menunjukkan potensi mereka. Contoh di Jerman menunjukkan bahwa meskipun banyak

individu Muslim memiliki pendidikan tinggi, mereka sering kali terpaksa bekerja di sektor informal, mencerminkan stigma sosial yang ada, integrasi menjadi sesuatu yang sulit. Hal ini tidak hanya berdampak pada individu, tetapi juga pada masyarakat yang lebih luas, di mana kontribusi komunitas Muslim sering kali diabaikan. Selain itu, kesulitan integrasi menciptakan perasaan terpinggirkan yang dapat meningkatkan ketegangan sosial dan polarisasi. Oleh karena itu, penting untuk mengembangkan kebijakan inklusif dan program yang mendukung integrasi serta dialog antaragama dan antarbudaya untuk memastikan kontribusi positif dari komunitas Muslim minoritas.

4. Tantangan Islamofobia, Multikulturalisme, Pluralisme, Sekularisme, dan HAM

Islamofobia menjadi tantangan besar bagi komunitas Muslim global, dengan peningkatan serangan terhadap individu dan tempat ibadah. Isu ini bersifat global dan memerlukan perhatian untuk menciptakan lingkungan yang lebih inklusif dan aman bagi semua orang. Menurut laporan oleh The Institute for Social Policy and Understanding pada tahun 2021, serangan kebencian terhadap Muslim di Amerika Serikat meningkat sebesar 15% dalam dua tahun terakhir, yang menunjukkan adanya pola yang mengkhawatirkan dalam hal diskriminasi dan kekerasan berbasis agama. Peningkatan Islamofobia mengakibatkan ketidakamanan bagi komunitas Muslim, berdampak negatif pada kesehatan mental dan kesejahteraan mereka. Banyak yang mengalami kecemasan dan isolasi, terutama anak-anak yang menjadi korban bullying. Penting untuk mempromosikan dialog antarbudaya dan kebijakan yang mendukung toleransi serta pemahaman keberagaman.

Contoh kasus Islamofobia terjadi diberbagai negara. Hasil riset mengkaji Islamofobia di Australia dari perspektif sejarah, menyoroti dampak kebijakan multikulturalisme dan kampanye "war on terror." Meskipun Islam telah hadir di Australia sejak lama, komunitas Muslim tidak memiliki akar yang kuat. Persepsi negatif terhadap Islam sebagian besar disebabkan oleh stereotip dan

ekstremisme, serta kebijakan imigrasi yang diskriminatif. Meskipun ada dukungan untuk komunitas Muslim, stigma dan ketakutan tetap ada, menciptakan jarak sosial. Penelitian ini merekomendasikan studi lebih lanjut untuk memahami dinamika sosial dan politik yang mempengaruhi hubungan antar komunitas di Australia. Kasus Islamofobia juga terjadi di Indonesia. Fenomena islamofobia di Indonesia, diklasifikasikan dalam tiga periode sejarah: sebelum Proklamasi Kemerdekaan, dari Proklamasi hingga 9/11 dan Bom Bali, serta dari peristiwa tersebut hingga kini. Tulisan ini mengidentifikasi praktik islamofobia sebagai kebencian irasional terhadap Islam, serta stereotip negatif yang melekat pada umat Muslim. Analisis menunjukkan bahwa islamofobia 1.0 dan 2.0 terjadi dalam konteks sosial dan politik yang kompleks, di mana diskriminasi dan stereotip terhadap Muslim masih ada, meskipun ada klaim bahwa fenomena ini tidak ada di Indonesia. Islamofobia di Barat merupakan masalah yang kompleks, terkait dengan kegagalan kebijakan multikulturalisme yang seharusnya mengintegrasikan imigran Muslim. Serangan teroris oleh kelompok radikal memperburuk persepsi negatif terhadap Muslim, sementara ketidakmampuan pemerintah dalam menerapkan kebijakan ini secara konsisten berkontribusi pada diskriminasi dan sikap Islamofobia terinstitusionalisasi.

Pluralisme juga menjadi merupakan tantangan utama bagi komunitas minoritas Muslim di seluruh dunia. Meskipun banyak negara berupaya menciptakan lingkungan inklusif, realitasnya masih belum memenuhi harapan. Laporan United Nations Alliance of Civilizations (2021) menunjukkan bahwa hanya sekitar 30% negara yang memiliki kebijakan resmi mendukung pluralisme dan keragaman. Penelitian menunjukkan bahwa banyak negara masih menghadapi tantangan dalam menciptakan masyarakat yang adil, terutama bagi kelompok minoritas seperti komunitas Muslim. Marginalisasi dan diskriminasi terjadi akibat kurangnya dukungan pemerintah terhadap pluralisme. Meningkatkan kesadaran tentang

pluralisme dan hak-hak minoritas sangat penting untuk membangun masyarakat yang inklusif dan damai.

Krisis identitas dan kegagalan berintegrasi bisa berdampak pada maraknya pluralisme dan sekularisme bagi komunitas Muslim minoritas, terutama di negara-negara dengan sejarah panjang sekularisme. Di Prancis, misalnya, undang-undang yang ketat mengenai simbol-simbol agama di ruang publik sering kali dianggap sebagai bentuk diskriminasi terhadap Muslim. Sebuah studi oleh The Pew Research Center (2021) menunjukkan bahwa 70% Muslim di Prancis merasa bahwa kebijakan sekularisme negara merugikan mereka. Ini menciptakan ketegangan antara identitas agama dan kewarganegaraan. Minoritas Muslim di Prancis menghadapi alienasi meskipun menjadi warga negara, menunjukkan ketidakselarasan antara identitas agama dan kewarganegaraan. Di Australia, sejarah kehadiran Muslim dimulai sebelum abad ke-18, namun kebijakan diskriminatif mengurangi populasi mereka. Meskipun tantangan, komunitas Muslim memperoleh pengakuan hak beragama. Integrasi identitas Muslim melalui kesadaran ganda diusulkan untuk mengurangi konflik sosial.

Tantangan yang dihadapi muslim minoritas di berbagai negara memang kompleks dan beragam. Pelanggaran hak asasi manusia (HAM) terhadap komunitas ini terjadi di berbagai belahan dunia. Isu HAM tersebut menciptakan tantangan serius bagi kehidupan sosial dan keagamaan mereka. Salah satu contoh yang paling mencolok adalah kasus yang terjadi di Myanmar, di mana komunitas Rohingya, yang merupakan Muslim minoritas, mengalami penganiayaan sistematis. Menurut laporan Human Rights Watch, lebih dari 700.000 Rohingya melarikan diri ke Bangladesh pada tahun 2017 akibat serangan militer yang brutal, yang menyebabkan pembunuhan, pemerkosaan, dan pembakaran desa mereka. Data ini menunjukkan betapa parahnya situasi yang dihadapi oleh komunitas ini, yang tidak hanya kehilangan tempat tinggal, tetapi juga hak untuk hidup dengan aman.

Di India, pelanggaran HAM terhadap Muslim minoritas juga menjadi perhatian global. Sejak diadakannya undang-undang kewarganegaraan baru pada tahun 2019, banyak Muslim merasa terpinggirkan dan terancam oleh kebijakan yang dianggap diskriminatif. Menurut laporan Amnesty International, terdapat peningkatan kekerasan berbasis agama dan diskriminasi terhadap Muslim, termasuk serangan fisik dan penangkapan sewenang-wenang oleh aparat keamanan (Amnesty International, 2020). Statistik menunjukkan bahwa serangan terhadap Muslim meningkat hingga 40% dalam dua tahun terakhir, menunjukkan tren yang mengkhawatirkan dalam perlindungan hak asasi manusia di negara tersebut.

Contoh lain dapat ditemukan di Tiongkok, di mana pemerintah telah menerapkan kebijakan represif terhadap komunitas Uighur, Muslim minoritas di wilayah Xinjiang. Laporan dari United Nations menyebutkan bahwa lebih dari satu juta Uighur dan anggota kelompok etnis Muslim lainnya telah ditahan dalam kamp-kamp "pendidikan ulang". Penyelidikan menunjukkan bahwa di dalam kamp tersebut, individu mengalami indoktrinasi politik, penyiksaan, dan pelanggaran hak asasi manusia yang serius. Kasus ini menyoroti bagaimana negara dapat menggunakan kekuasaan mereka untuk menindas minoritas agama dengan dalih keamanan nasional.

Di negara-negara Barat, Muslim minoritas menghadapi diskriminasi, termasuk larangan hijab di ruang publik. Studi Pew Research Center menunjukkan 62% Muslim di Prancis merasa diperlakukan buruk karena agama. Kasus ini menyoroti perlunya perlindungan hak asasi manusia bagi komunitas Muslim minoritas. Untuk menangani pelanggaran hak asasi manusia (HAM) pada komunitas Muslim minoritas, diperlukan strategi terintegrasi. Ini meliputi penguatan kerjasama internasional, pendidikan hak asasi manusia, akses hukum yang lebih baik, pelatihan jurnalis, dan kolaborasi antara pemerintah dan masyarakat sipil.

D. Dakwah Minoritas: Menjawab Tantangan

Dakwah yang efektif sangat penting untuk mempertahankan dan memperkuat akidah di wilayah minoritas muslim. Pendakwah berfungsi sebagai pengajar, pembimbing, mediator, dan memberikan dukungan kepada komunitas yang menghadapi tantangan sosial dan budaya. Melalui dakwah yang komprehensif dan kegiatan sosial, akan meningkatkan pemahaman dan penerapan ajaran Islam, serta memperkuat identitas Muslim dalam masyarakat. Kegiatan dakwah yang diadakan di wilayah minoritas di Indonesia menunjukkan betapa efektifnya peran para pendakwah dalam memperkuat ikatan antar anggota komunitas. Dalam beberapa kasus, pendakwah berhasil meningkatkan partisipasi masyarakat dalam kegiatan keagamaan, seperti pengajian rutin, perayaan hari besar Islam, dan pelatihan keagamaan. Kegiatan penyuluhan agama berperan penting dalam meningkatkan pemahaman masyarakat tentang ajaran Islam serta memperkuat solidaritas antar umat Muslim, khususnya di lingkungan yang kurang menerima. Program ini juga mencakup bantuan kemanusiaan dan kegiatan sosial lainnya, yang berkontribusi terhadap peningkatan kualitas hidup komunitas Muslim. Para pendakwah berfungsi sebagai agen perubahan yang membangun masyarakat yang harmonis dan sejahtera. Oleh karena itu, dukungan dari pemerintah dan organisasi agama sangat penting untuk memberdayakan mereka dalam menjalankan tugas dengan efektif demi kebaikan umat.

Dalam konteks yang kompleks, dakwah memiliki peran krusial dalam memperkuat akidah dan mengadvokasi hak-hak masyarakat Muslim. Dakwah menyampaikan pesan keadilan, persamaan hak, dan penghormatan terhadap keragaman secara menarik dan mudah dipahami. Selain itu, dakwah berpotensi menyatukan komunitas Muslim minoritas dan membangun solidaritas. Melalui pendekatan inklusif dan dialog, dakwah dapat memperbaiki pemahaman antara umat Islam dan masyarakat luas, serta memperjuangkan kebebasan beragama dan hak asasi manusia secara damai. Penguatan dakwah sebagai alat advokasi sangat penting dalam konteks ini. Dalam

menjalankan misi dakwah, penting bagi da'i dan aktivis untuk memahami isu-isu yang dihadapi komunitas mereka. Mereka perlu mencari cara inovatif untuk berkolaborasi dengan berbagai pihak, termasuk organisasi non-pemerintah dan kelompok advokasi, guna menciptakan lingkungan yang adil dan setara. Dengan memanfaatkan dakwah sebagai alat advokasi, diharapkan suara Muslim minoritas dapat didengar, hak-haknya diakui, serta perlindungan hak asasi manusia dapat tercapai dengan lebih efektif.

Dakwah yang efektif di tengah diskriminasi dan marginalisasi komunitas muslim minoritas memerlukan pendekatan inklusif dan dialogis. Penting untuk menciptakan ruang di mana semua suara, terutama umat Islam yang terpinggirkan, dapat didengar. Pendekatan ini mengurangi ketegangan antar kelompok dan memperkuat solidaritas sosial. Melalui metode dakwah inklusif, pesan positif Islam dapat disebarluaskan dan dialog konstruktif antara Muslim dan non-Muslim dapat terjalin. Contohnya, komunitas Muslim di negara-negara Barat telah berhasil membangun hubungan dengan komunitas non-Muslim melalui kegiatan sosial dan budaya yang memperkenalkan nilai-nilai Islam yang damai.

Partisipasi aktif dalam diskusi publik dan kegiatan lintas agama dapat meningkatkan pemahaman serta mengurangi stereotip negatif terhadap Islam. Melalui dialog terbuka, umat Muslim dapat menyampaikan pandangan mereka dan bekerja sama dalam mencari solusi untuk tantangan masyarakat. Dakwah dianggap sebagai kontribusi positif, yang mendorong umat Islam untuk menyebarkan pesan kebaikan dan toleransi. Komunitas yang kuat mendukung pemahaman dan saling menghormati, yang bermanfaat bagi umat Muslim dan masyarakat umum. Oleh karena itu, penting untuk mengembangkan metode inovatif dalam dakwah untuk menjangkau audiens yang lebih luas dan mengatasi diskriminasi.

BAB 4

KONFLIK SOSIAL DAN DAKWAH: STUDI KASUS KEHARMONISAN DAN KEGAGALAN

Pengantar

Dalam lanskap global kontemporer yang semakin terinterkoneksi, posisi Muslim minoritas telah menjadi salah satu fenomena sosio-religius yang paling kompleks dan menantang di abad ke-21. Data demografis menunjukkan bahwa sekitar 500 juta Muslim hampir sepertiga dari populasi Muslim global hidup sebagai minoritas di negara-negara non-Muslim (Abdullah, 2020). Realitas ini menghadirkan paradoks fundamental: bagaimana mempertahankan identitas keagamaan yang otentik sambil berpartisipasi penuh dalam masyarakat pluralistik yang seringkali memiliki nilai-nilai berbeda, bahkan bertentangan? Kompleksitas ini semakin diperumit oleh proses *dekulturalisasi Islam*, sebuah fenomena di mana Islam sebagai agama terlepas dari konteks kulturalnya yang tradisional dan harus menemukan ekspresi baru dalam konteks minoritas (Abdullah, 2020). Fenomena ini menciptakan tantangan epistemologis dan metodologis bagi dakwah, yang secara historis dikembangkan dalam konteks mayoritas Muslim (Hilmy, 2020).

Pemahaman tentang dinamika dakwah Muslim minoritas tidak dapat dilepaskan dari teori konflik sosial kontemporer. Studi yang dilakukan Saifuddin dan Wardani (2020) menunjukkan bahwa konflik tidak selalu destruktif; dalam kondisi tertentu, konflik dapat memperkuat kohesi internal kelompok dan memperjelas *boundaries* identitas. Aplikasi teori ini pada konteks Muslim minoritas mengungkap bahwa tekanan eksternal paradoksal dapat memperkuat solidaritas internal komunitas sebuah fenomena yang dalam konteks Indonesia telah

diteliti oleh Mujiburrahman (2020), yang menunjukkan bagaimana minoritas Muslim di daerah mayoritas non-Muslim mengembangkan strategi adaptasi yang unik. Namun, perspektif konfliktual ini perlu diimbangi dengan pendekatan yang lebih *nuanced*. Azra (2020) dalam studinya tentang *Islam Wasatiyyah* mengusulkan konsep moderasi Islam yang melampaui dikotomi konfrontatif, menuju paradigma dialogis-inklusif. Konsep ini merefleksikan pergeseran fundamental dari mentalitas pengasingan menuju *engagement* konstruktif dengan realitas pluralistik.

Al-Qur'an sendiri menyediakan *framework* teologis yang *sophisticated* untuk memahami pluralitas sebagai kehendak ilahi. Ayat yang jarang dieksplor dalam konteks ini adalah:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah penciptaan langit dan bumi, serta keberagaman bahasa-bahasa dan warna-warna kulit kalian. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berilmu" (QS. Ar-Rum [30]: 22).

(Shihab 2021) dalam *Tafsir Al-Mishbah* menekankan bahwa ayat ini menempatkan diversitas linguistik dan etnis bukan sebagai kebetulan sejarah, tetapi sebagai *āyāt* (tanda-tanda) ilahi yang memerlukan kontemplasi intelektual. Implikasi hermeneutisnya sangat mendalam: keragaman bukan *obstacle* untuk dakwah, tetapi medium di mana hikmah ilahi termanifestasi. Lebih lanjut, konsep *ta'āruf* (saling mengenal) dalam QS. Al-Hujurat [49]: 13 mengindikasikan bahwa interaksi lintas-kultural bukan sekadar toleransi pasif, tetapi imperatif aktif untuk *mutual understanding* (Maarif, 2021).

Relevansi studi ini melampaui kepentingan akademis. Dalam konteks Indonesia dan global yang ditandai oleh meningkatnya polarisasi identitas agama, pemahaman yang *nuanced* tentang dinamika dakwah minoritas menjadi imperatif strategis. Penelitian Hasan (2021) tentang islamisme dan demokrasi di Indonesia menunjukkan

bagaimana kegagalan memahami kompleksitas ini berkontribusi pada polarisasi sosial yang mengancam kohesi nasional. Sementara itu, Arifianto (2020) dalam studinya tentang Islam politik kontemporer mendokumentasikan bagaimana *securitization of Islam* telah mentransformasi persepsi terhadap Muslim minoritas dari *religious communities* menjadi *suspect communities*. Dalam konteks ini, dakwah tidak lagi sekadar transmisi pesan keagamaan, tetapi menjadi mekanisme negosiasi identitas dalam ruang publik yang *contested* (Hasan, 2019).

Bagian ini mengeksplorasi dinamika konflik sosial dan dakwah melalui analisis komparatif yang mendalam terhadap keberhasilan dan kegagalan dakwah Muslim minoritas di berbagai konteks geopolitik. Melalui pendekatan multidisipliner yang menggabungkan perspektif sosiologi agama, ilmu politik, dan studi konflik, pembahasan akan mengungkap faktor-faktor determinan yang mempengaruhi *outcomes* dakwah dalam masyarakat pluralistik (Hilmy, 2020). Metodologi yang digunakan mengadopsi pendekatan studi kasus komparatif yang memungkinkan identifikasi faktor-faktor invarian yang menentukan keberhasilan atau kegagalan dakwah dalam berbagai konteks politik dan budaya.

Tujuan utama bab ini adalah mengidentifikasi pola dan mekanisme yang mendasari keberhasilan dan kegagalan dakwah Muslim minoritas, serta merumuskan kerangka analitis yang dapat digunakan untuk memahami dinamika integrasi sosial dalam konteks keberagaman agama. Melalui studi kasus komparatif yang mencakup komunitas Muslim di Afrika Selatan, Amerika Serikat, Myanmar, dan Xinjiang, pembahasan akan mengungkap pembelajaran penting yang dapat memberikan panduan untuk pengembangan strategi dakwah yang lebih efektif dan inklusif. Pada akhirnya, studi ini berargumen bahwa keberhasilan dakwah Muslim minoritas tidak terletak pada imposisi *worldview* monolitik, tetapi pada kemampuan artikulasi nilai-nilai universal Islam keadilan, kasih sayang, dan martabat kemanusiaan dalam bahasa dan praksis yang resonan dengan konteks lokal. Ini memerlukan apa yang Hefner (2020) sebut sebagai “*civic*

pluralism” yang mengakui hak-hak kelompok tanpa mengorbankan kebebasan individual. Melalui eksplorasi mendalam terhadap keberhasilan dan kegagalan dakwah Muslim minoritas, bab ini pada akhirnya bertujuan menerangi jalan menuju revitalisasi tradisi yang memungkinkan Muslim untuk menjadi Muslim seutuhnya sekaligus warga negara yang penuh dalam masyarakat pluralistik kontemporer.

A. Konseptualisasi Dakwah Minoritas dalam Konteks Kontemporer

Dakwah minoritas dalam paradigma kontemporer mengalami transformasi fundamental dari konsep tradisional penyebaran agama menjadi praktik rekayasa sosial yang kompleks dan multifaset (Mujiburrahman, 2019). Dalam realitas kehidupan modern, dakwah minoritas berfungsi sebagai instrumen strategis untuk membangun kohesi sosial, mempromosikan dialog antaragama, dan menciptakan masyarakat yang inklusif (Azra, 2020).

Konsep ini meniscayakan redefinisi fundamental terhadap metodologi dan tujuan dakwah yang tidak lagi semata-mata fokus pada konversi, tetapi lebih menekankan pada pembangunan jembatan dan memfasilitasi saling pengertian. Teorisasi dakwah minoritas harus mempertimbangkan relasi kuasa yang asimetris dalam struktur masyarakat modern, di mana minoritas Muslim seringkali beroperasi tanpa memiliki pengaruh politik yang memadai untuk memengaruhi proses pembuatan kebijakan (Saifuddin & Wardani, 2021). Paradigma Dakwah *bi al-Hal* dalam Konteks Minoritas Implementasi *dakwah bi al-hal* (dakwah melalui perbuatan) menjadi sangat relevan dalam konteks minoritas karena tindakan berbicara lebih keras daripada kata-kata dalam membangun kepercayaan dan kredibilitas (Hasan, 2022). Minoritas Muslim seringkali menghadapi skeptisisme dan prasangka yang dapat diminimalisir melalui komitmen yang terbukti terhadap nilai-nilai bersama dan kepentingan umum.

Dakwah bi al-hal dalam konteks minoritas juga melibatkan posisi strategis dalam gerakan sosial yang selaras dengan nilai-nilai Islam.

Keterlibatan minoritas Muslim dalam gerakan lingkungan, advokasi keadilan sosial, dan inisiatif kemanusiaan dapat menjadi saluran efektif untuk mendemonstrasikan nilai-nilai Islam dalam aplikasi praktis (Mujiburrahman, 2019; Hasan, 2022).

B. Keberhasilan Dakwah Minoritas: Model Afrika Selatan dan Amerika Serikat

1. Afrika Selatan: The Cape Malay Phenomenon – Ketika Islam Bertemu Ubuntu

Dalam lanskap demografis Afrika Selatan yang kompleks, di mana komunitas Muslim hanya mencakup sekitar 2% dari populasi dengan konsentrasi terbesar di Western Cape dan KwaZulu-Natal terdapat sebuah kisah keberhasilan yang luar biasa (Statistics South Africa, 2023). Yang membuat kasus ini menarik bukanlah semata-mata karena jumlahnya yang kecil, tetapi bagaimana minoritas Muslim berhasil memposisikan diri sebagai arsitek moral dalam pembangunan bangsa pasca-apartheid.

Kecerdasan integrasi Muslim Afrika Selatan terletak pada kemampuan mereka mengubah sejarah sebagai korban menjadi otoritas moral. Ketika *Call of Islam* (1984) dan berbagai organisasi Muslim lainnya bergabung dalam perjuangan anti-apartheid, mereka tidak sekadar berpartisipasi dalam gerakan politik, tetapi ikut membangun fondasi moral Afrika Selatan yang demokratis (Tayob, 2021). Pengorbanan bersama ini menciptakan apa yang dapat disebut sebagai “kewarganegaraan melalui perjuangan,” di mana identitas Muslim menjadi tidak terpisahkan dari patriotisme Afrika Selatan.

2. Sintesis Budaya yang Revolusioner: Cape Malay sebagai Jembatan Hidup

Budaya Melayu Tanjung merupakan salah satu contoh paling sukses dari adaptasi budaya Islam dalam sejarah modern (Bangstad, 2020). Ini bukan sekadar perpaduan kuliner atau estetika, tetapi penciptaan bentuk ekspresi Islam yang benar-benar baru dan otentik khas Afrika Selatan. Kawasan Bo-Kaap, dengan rumah-rumah berwarna-warni

yang ikonik dan lantunan adzan dari Masjid Auwal (masjid tertua di Afrika Selatan), telah menjadi simbol kuat bahwa kehadiran Islam memperkaya, bukan mengancam, kekayaan budaya nasional.

Yang luar biasa adalah bagaimana masakan Cape Malay seperti *bobotie*, *koeksisters*, dan kari Melayu telah menjadi bagian integral dari identitas kuliner Afrika Selatan yang diakui di tingkat dunia (Bangstad, 2020). Ini menunjukkan bahwa integrasi minoritas yang berhasil dapat mencapai pengaruh budaya yang jauh melebihi jumlah mereka, asalkan komunitas tersebut menemukan cara kreatif untuk memberikan kontribusi unik terhadap narasi kebangsaan.

3. Integrasi Ekonomi: Dari Kebutuhan Keagamaan menjadi Aset Nasional

Kisah industri halal di Western Cape adalah contoh pembangunan ekonomi yang digerakkan oleh nilai-nilai agama (Tayob, 2021). Apa yang awalnya dimulai sebagai kebutuhan keagamaan bagi komunitas Muslim telah berkembang menjadi industri ekspor bernilai miliaran rand, memposisikan Afrika Selatan sebagai pemain utama dalam pasar halal global. Pengusaha Muslim berhasil memanfaatkan keaslian nilai keagamaan untuk membangun kredibilitas internasional, sekaligus menciptakan lapangan kerja bagi masyarakat Afrika Selatan secara luas.

4. Amerika Serikat: Dari Minoritas Tak Terlihat Menuju Kekuatan Politik

Narasi Muslim Amerika pasca peristiwa 11 September adalah salah satu kisah ketangguhan minoritas yang paling menarik dalam sejarah kontemporer (Pew Research Center, 2023). Secara paradoks, serangan yang dimaksudkan untuk mengisolasi komunitas Muslim justru memicu tingkat mobilisasi politik dan keterlibatan publik yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Revolusi komunikasi strategis terjadi: dari bersifat defensif menjadi keterlibatan proaktif. Organisasi seperti Council on American–Islamic Relations (CAIR) dan Islamic Society of North America (ISNA) mengembangkan apa yang dapat disebut sebagai “strategi perang

narasi” yang tidak hanya membela diri dari serangan, tetapi secara aktif membentuk wacana publik tentang Islam dan identitas Amerika (Council on American-Islamic Relations, 2022). Kampanye media yang canggih, program pendidikan, dan pengorganisasian akar rumput mereka merupakan lompatan besar dari pendekatan generasi sebelumnya yang lebih terfokus pada pembangunan internal komunitas.

Kecemerlangan strategi ini terletak pada kemampuan mengubah sudut pandang dari “Muslim di Amerika” menjadi “Muslim Amerika”—sebuah pergeseran makna yang halus namun berdampak mendalam (Pew Research Center, 2023). Dengan secara konsisten mengaitkan nilai-nilai Islam dengan prinsip inti Amerika seperti kebebasan beragama, keadilan sosial, dan partisipasi demokratis, organisasi Muslim Amerika berhasil menciptakan narasi tandingan yang kuat terhadap wacana Islamofobia (Council on American-Islamic Relations, 2022).

5. Representasi Politik sebagai Faktor Penentu

Keberhasilan tokoh-tokoh seperti Ilhan Omar, Rashida Tlaib, Keith Ellison, dan Andre Carson dalam meraih posisi politik nasional mewakili lebih dari sekadar kemenangan simbolis (Ahmad, 2023). Kehadiran mereka di Kongres dan posisi publik bergengsi lainnya menormalkan partisipasi Muslim dalam proses demokrasi Amerika, sekaligus memberikan teladan bagi generasi muda Muslim Amerika.

Yang membuat keberhasilan mereka signifikan adalah kemampuan mempertahankan identitas Muslim yang autentik sambil menarik simpati konstituen Amerika secara luas (Ahmad, 2023). Mereka membuktikan bahwa kesuksesan politik tidak memerlukan pengurangan komitmen keagamaan; sebaliknya, nilai-nilai Islam mereka justru memperkuat daya tarik sebagai pembela keadilan sosial dan kebijakan yang inklusif.

C. Studi Kasus Kegagalan: Myanmar dan Xinjiang

Myanmar, Persekusi Sistemik dan Kekerasan Genosida Kasus Rohingya di Myanmar merepresentasikan salah satu contoh paling ekstrem dari persekusi sistematis terhadap minoritas Muslim dalam era kontemporer (Human Rights Watch, 2023). Konstruksi historis identitas Rohingya sebagai “imigran ilegal” telah menciptakan fondasi untuk eksklusi dan dehumanisasi yang akhirnya memuncak dalam kekerasan genosida (Fortify Rights, 2022).

Pemerintah Myanmar secara sistematis menolak hak-hak kewarganegaraan kepada populasi Rohingya, menciptakan limbo hukum yang mempersulit segala bentuk organisasi agama atau sosial (Human Rights Watch, 2023). Operasi militer yang diimplementasikan sejak 2016 telah mengakibatkan penghancuran masjid, sekolah Islam, dan infrastruktur keagamaan yang penting untuk kegiatan dakwah (Fortify Rights, 2022).

Xinjiang, Pengawasan Teknologi dan Genosida Budaya, Pemerintah Tiongkok telah dilaporkan menahan secara sewenang-wenang lebih dari satu juta Muslim dalam kamp-kamp pendidikan ulang sejak 2017 (Congressional-Executive Commission on China, 2023). Sebagian besar yang ditahan adalah Uighur, kelompok etnis yang sebagian besar berbahasa Turki dan tinggal di wilayah barat laut Tiongkok, Xinjiang, Implementasi sistem pengawasan komprehensif yang menggabungkan pengenalan wajah, kecerdasan buatan, dan analitik big data telah menciptakan lingkungan panoptikon di mana segala bentuk ekspresi Islam dapat dipantau dan dihukum (Congressional-Executive Commission on China, 2023). Kebijakan yang diimplementasikan dalam nama “de-ekstremifikasi” telah secara sistematis menargetkan elemen inti identitas Islam Uighur, termasuk bahasa, praktik agama, dan tradisi budaya (Congressional-Executive Commission on China, 2023).

D. Faktor-Faktor Keberhasilan dan Kegagalan

Faktor Keberhasilan: Inklusivitas dan Adaptasi Budaya

Analisis komparatif menunjukkan bahwa dakwah minoritas yang berhasil selalu melibatkan adopsi pendekatan inklusif yang memprioritaskan dialog, kerja sama, dan nilai-nilai bersama daripada konfrontasi atau eksklusivitas (Hefner, 2021). Komunitas Muslim di Afrika Selatan dan Amerika Serikat telah berhasil mengembangkan kerangka teologis yang mengakomodasi keberagaman sambil mempertahankan prinsip-prinsip inti Islam (Shihab, 2020). Keberhasilan dakwah minoritas sering kali bergantung pada kemampuan untuk mengembangkan ekspresi nilai-nilai Islam yang relevan secara budaya tanpa mengompromikan prinsip-prinsip teologis esensial (Hefner, 2021). Adaptasi budaya ini tidak hanya merupakan akomodasi superfisial tetapi merepresentasikan interpretasi teologis yang cangguh yang mengakui keberagaman budaya sebagai desain ilahi (Shihab, 2020).

Analisis terhadap kasus-kasus yang gagal menunjukkan bahwa eksklusivisme dan isolasi diri sering kali berkontribusi terhadap marginalisasi dan konflik (Arifianto, 2023). Diskriminasi sistematis dan stigma sosial menciptakan hambatan struktural yang hampir tidak mungkin diatasi melalui kegiatan dakwah saja. Instrumentalisasi identitas agama untuk tujuan politik, baik oleh otoritas pemerintah maupun kelompok oposisi, dapat mentransformasi perbedaan agama menjadi konflik politik yang jauh lebih sulit untuk diselesaikan (Arifianto, 2023). Dalam kasus Myanmar dan Xinjiang, identitas agama telah menjadi senjata dalam perjuangan politik yang lebih luas yang melibatkan kedaulatan nasional, integritas teritorial, dan kompetisi geopolitik (Zenz, 2022).

E. Relevansi Maqasid Syariah dalam Dakwah Minoritas

Prinsip *hifz al-din* (pelestarian agama) dalam konteks dakwah minoritas memerlukan pemahaman yang canggih yang melampaui observansi ritual semata untuk mencakup keberlanjutan komunitas dan kontinuitas budaya (Kamali, 2021). Dalam situasi di mana Muslim merupakan minoritas numerik, pelestarian agama melibatkan keputusan strategis tentang aspek-aspek mana dari praktik Islam yang dapat disesuaikan dengan konteks lokal dan elemen mana yang tetap tidak dapat dinegosiasikan (Kamali, 2021). *Hifz al-Nafs – Proteksi Kehidupan dan Keselamatan Komunitas* Prinsip *hifz al-nafs* (pelestarian jiwa) menjadi sangat relevan dalam konteks di mana minoritas Muslim menghadapi ancaman fisik, diskriminasi sistematis, atau kekerasan negara (Crouch, 2022). Dalam situasi di mana konfrontasi langsung dengan otoritas yang bermusuhan dapat membahayakan keselamatan komunitas, prinsip *hifz al-nafs* dapat membenarkan mundur strategis, *akomodasi*, atau bahkan *penangguhan sementara praktik agama tertentu* (Kamali, 2021).

F. Kesimpulan

Analisis komparatif terhadap keberhasilan dan kegagalan dakwah minoritas mengungkap bahwa hasil utamanya ditentukan oleh interaksi kompleks faktor struktural, strategi komunitas, dan konteks eksternal daripada pertimbangan teologis semata. Kasus-kasus sukses di Afrika Selatan dan Amerika Serikat menunjukkan bahwa pendekatan inklusif, adaptasi budaya, dan kolaborasi strategis dapat memungkinkan minoritas Muslim untuk membangun komunitas berkelanjutan yang berkontribusi positif terhadap masyarakat yang lebih luas. Sebaliknya, kegagalan tragis di Myanmar dan Xinjiang mendemonstrasikan konsekuensi yang menghancurkan dari diskriminasi sistematis, instrumentalisasi politik, dan kekerasan negara terhadap komunitas minoritas. Kasus-kasus ini menyoroti pentingnya kerangka hak asasi manusia internasional dan kebutuhan

akan mekanisme yang lebih efektif untuk melindungi populasi yang rentan dari persekusi yang disponsori negara. Kerangka maqasid syariah menyediakan fondasi teologis untuk memahami dakwah minoritas sebagai upaya komprehensif untuk membangun komunitas berkelanjutan yang dapat memenuhi kewajiban Islam sambil berkontribusi terhadap kepentingan umum. Prinsip-prinsip maqasid memungkinkan pendekatan fleksibel yang dapat mengakomodasi konteks lokal tanpa mengompromikan nilai-nilai Islam yang esensial.

DAKWAH MINORITAS DAN STRATEGI POLITIK IDENTITAS POSITIF

Dalam era globalisasi yang sarat dengan arus identitas dan polarisasi sosial, komunitas Muslim yang hidup sebagai minoritas menghadapi tantangan ganda: menjaga keutuhan keyakinan sekaligus membangun hubungan harmonis dengan masyarakat mayoritas. Di tengah realitas ini, politik identitas muncul sebagai salah satu pendekatan yang tak terelakkan. Politik identitas bisa menjadi jalan untuk memperjuangkan hak dan eksistensi, tetapi juga berpotensi menimbulkan gesekan sosial jika tidak dikelola secara bijak. Bagi gerakan dakwah, pertanyaan mendasarnya adalah: apakah politik identitas menjadi penghalang atau justru peluang bagi penguatan misi dakwah Islam yang *rahmatan lil 'alamin*?

Bab ini bertujuan untuk mengkaji dinamika politik identitas dalam konteks dakwah di komunitas Muslim minoritas, serta menawarkan pendekatan strategis agar identitas keislaman dapat tampil secara positif dan produktif di tengah masyarakat plural. Dengan menguraikan konsep politik identitas, risiko dan peluangnya terhadap dakwah, serta peran sentral maqasid syariah sebagai penuntun, bab ini bermaksud menyajikan kerangka pemikiran dan contoh praksis yang dapat menjadi inspirasi bagi para dai, aktivis komunitas, maupun akademisi dalam merumuskan strategi dakwah yang adaptif, inklusif, dan maslahat.

A. Konsep Politik Identitas dalam Masyarakat Minoritas

Politik identitas merujuk pada strategi kolektif dari kelompok-kelompok yang merasa tersisih atau kurang terwakili dalam masyarakat untuk membangun kesadaran bersama atas dasar

kesamaan identitas, seperti agama, ras, atau etnis. Dalam konteks Muslim minoritas, identitas keagamaan menjadi pusat perjuangan untuk diakui dan dihormati dalam sistem hukum dan budaya mayoritas (Crenshaw, 1991). Identitas Muslim di masyarakat minoritas tidak semata-mata merupakan ekspresi keyakinan, melainkan bentuk afirmasi sosial terhadap eksistensi mereka. Dalam banyak kasus, komunitas Muslim mengalami marginalisasi atau stereotip negatif, sehingga politik identitas menjadi alat resistensi terhadap dominasi kultural (Modood, 2013).

Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* menekankan bahwa umat Islam yang hidup sebagai minoritas perlu mempertahankan identitasnya, baik dalam bentuk simbolik seperti hijab dan halal food, maupun nilai-nilai substantif seperti kejujuran dan amanah. Ini bagian dari *hifz al-din* (penjagaan terhadap agama) dalam maqasid al-shariah (Al-Qardhawi, 2001). Identitas keislaman tidak harus menjadi penghalang integrasi sosial. Justru menurut al-Qaradawi, identitas yang kuat akan membentuk Muslim yang percaya diri, yang dapat berinteraksi secara konstruktif dengan masyarakat sekitar.

Politik identitas dalam komunitas minoritas juga menjadi instrumen negosiasi hak, misalnya dalam memperjuangkan ruang ibadah, libur hari raya, atau pendidikan Islam. Ini adalah bentuk artikulasi identitas yang sah dalam demokrasi (Kymlicka, 1995). Namun, al-Qaradawi memperingatkan bahwa pembelaan terhadap identitas tidak boleh dilakukan dengan cara yang memicu konflik atau permusuhan. Prinsip *la darar wa la dirar* (tidak membahayakan dan tidak saling membahayakan) harus menjadi panduan dalam perjuangan identitas (Al-Qardhawi, 2001).

Dalam realitas sosial, politik identitas sering direspons dengan curiga oleh kelompok mayoritas karena dianggap eksklusif. Karena itu, strategi dakwah yang mengusung politik identitas harus disusun secara komunikatif, bukan konfrontatif (Ramadan, 2004). Politik identitas yang bersifat integratif—bukan isolatif—justru membuka jalan dakwah yang luas. Ketika identitas Muslim hadir sebagai nilai

moral dan sosial (seperti empati, kebersihan, keadilan), maka masyarakat akan melihat Islam sebagai aset kultural, bukan ancaman (Cesari, 2013b). Dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, al-Qaradawi menyebut bahwa umat Islam di Barat perlu memahami kaidah *taghayyur al-fatwa bi taghayyur az-zaman wa al-makan*—fatwa berubah sesuai konteks ruang dan waktu. Maka, ekspresi identitas pun bisa menyesuaikan bentuknya tanpa mengorbankan prinsip-prinsip agama (Al-Qardhawi, 2001).

Politik identitas juga berfungsi untuk membentuk solidaritas internal umat Muslim di minoritas. Kegiatan bersama seperti buka puasa bersama, pengajian, dan aksi sosial menciptakan semangat kolektif dan rasa memiliki terhadap komunitas (Nagata, 1980). Meski demikian, penting untuk diingat bahwa identitas keagamaan harus dibingkai dalam konteks keterbukaan. Islam bukan agama tertutup; Islam mengajarkan *ta'aruf* (saling mengenal), sebagaimana disebut dalam QS. Al-Hujurat:13. Ini dasar teologis bagi politik identitas yang inklusif. Menurut al-Qaradawi, Muslim minoritas tidak boleh terjebak dalam identitas simbolik yang kosong dari substansi. Ia menegaskan pentingnya integritas pribadi, akhlak mulia, dan kontribusi nyata sebagai bentuk identitas Muslim sejati (Al-Qardhawi, 2001).

Dalam perspektif maqasid, menjaga identitas keislaman di tengah pluralitas adalah bagian dari *hifz al-din*. Namun maqasid juga menuntut *hifz al-nafs* (menjaga jiwa), sehingga sikap-sikap yang dapat menimbulkan kekerasan atau diskriminasi harus dihindari (Kamali, 2019). Politik identitas tidak berarti mempertentangkan antara loyalitas pada negara dan kesetiaan pada agama. Al-Qaradawi bahkan mendorong Muslim minoritas untuk menjadi warga negara yang loyal, aktif, dan kontributif terhadap negara tempat mereka tinggal (Al-Qardhawi, 2001).

Keberhasilan politik identitas Muslim sangat bergantung pada kapasitas internal komunitas dalam membentuk narasi yang positif, progresif, dan moderat. Ini sejalan dengan prinsip *al-wasatiyyah* (moderat) yang menjadi fondasi *Fiqh al-Aqalliyat* (Al-Qardhawi,

2001). Selain itu, tantangan digital menambah kompleksitas politik identitas. Identitas Muslim kini juga terbentuk melalui media sosial, yang bisa menjadi medan dakwah, tapi juga potensi konflik jika tidak dikelola dengan etika. Politik identitas dalam konteks minoritas bukan tentang “melawan mayoritas”, tetapi tentang memastikan bahwa keberagaman mendapat tempat yang adil. Maka, dakwah melalui politik identitas harus berorientasi pada keadilan sosial dan koeksistensi damai (Asad, 2003).

Di berbagai negara seperti Inggris dan Kanada, komunitas Muslim berhasil menjadikan identitas Islam sebagai daya dorong untuk terlibat dalam isu-isu global seperti lingkungan, keadilan ekonomi, dan hak asasi manusia. Ini adalah contoh politik identitas yang positif dan partisipatif (El-Turk, 2020). Kesadaran akan identitas tidak harus menimbulkan perasaan keterasingan. Dengan pendekatan yang bijak, umat Islam dapat menjadikan identitas sebagai sumber kekuatan spiritual, sosial, dan politik, selaras dengan visi maqasid yang menekankan keseimbangan antara prinsip dan maslahat (Auda, 2008). Identitas bukan sekadar pembeda, tetapi sarana untuk menyampaikan pesan Islam dengan cara yang kontekstual, hikmah, dan maslahat, sebagaimana diajarkan dalam *Fiqh al-Aqalliyat* oleh Yusuf al-Qaradawi.

B. Risiko Politik Identitas Negatif terhadap Dakwah

Politik identitas, jika tidak dikelola secara arif, dapat menimbulkan segregasi sosial yang berbahaya. Dalam komunitas Muslim minoritas, penekanan yang berlebihan terhadap perbedaan bisa menciptakan citra eksklusif dan menimbulkan kesan bahwa Islam tidak kompatibel dengan nilai-nilai masyarakat mayoritas (Cesari, 2013a). Risiko pertama dari politik identitas negatif adalah munculnya *ghettoization*—komunitas Muslim terisolasi dalam lingkup sosial mereka sendiri. Ini menyebabkan dakwah kehilangan akses ke ruang publik yang lebih luas dan hanya berputar dalam lingkaran internal

(Modood, 2013). Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* menolak keras kecenderungan ini. Ia menekankan bahwa keterlibatan Muslim minoritas dalam masyarakat sekitar merupakan bagian dari syariat, bukan kompromi terhadapnya. Kehadiran aktif Muslim di ruang sosial adalah bagian dari dakwah bil hal (Al-Qardhawi, 2001).

Politik identitas negatif juga bisa memunculkan mentalitas *victimhood* atau perasaan sebagai korban permanen. Hal ini melemahkan kapasitas komunitas untuk bangkit secara kreatif, dan dakwah menjadi sekadar retorika perlawanan, bukan konstruksi peradaban (Ramadan, 2004). Dalam maqasid al-shariah, sikap ini bertentangan dengan tujuan *hifz al-nafs* (menjaga jiwa) dan *hifz al-'aql* (menjaga akal), karena mendorong narasi destruktif yang merugikan perkembangan psikologis dan intelektual komunitas Muslim (Kamali, 2019). Politik identitas yang antagonistik juga berisiko menghalangi dakwah lintas agama. Ketika identitas keislaman didefinisikan sebagai lawan dari identitas non-Muslim, ruang dialog dan kolaborasi sosial menjadi tertutup (Auda, 2008).

Al-Qaradawi mencatat bahwa tantangan utama Muslim minoritas adalah mempertahankan prinsip tanpa memusuhi lingkungan. Oleh karena itu, ia memperkenalkan konsep *at-taysir* (kemudahan) dan *raf' al-haraj* (mengangkat kesulitan) dalam pengambilan fatwa, agar ekspresi identitas tidak berubah menjadi konflik (Al-Qardhawi, 2001). Politik identitas negatif juga bisa mengundang radikalisasi internal. Ketika identitas Muslim dibingkai secara biner—antara “kita” dan “mereka”—terbuka ruang bagi narasi kebencian yang mengklaim keaslian Islam hanya pada kelompoknya sendiri (Roy, 2004). Ini tentu berbahaya bagi dakwah karena menumbuhkan sikap takfiri, yaitu mengkafirkan pihak lain yang tidak sejalan. Dalam fiqh dakwah, ini bertentangan dengan prinsip *hikmah* dan *mau'izhah hasanah* sebagaimana dalam QS. An-Nahl:125.

Politik identitas yang negatif juga memperbesar jarak antara Muslim dan negara. Dalam konteks minoritas, ketegangan ini dapat membatasi akses Muslim terhadap kebijakan publik, pendidikan,

bahkan perlindungan hukum (Kymlicka, 1995). Al-Qaradawi menganjurkan agar umat Islam menjadi warga negara yang sadar hukum, berpartisipasi dalam politik dan pendidikan. Ia menekankan pentingnya *maslahah mursalah*—menciptakan kemaslahatan umum sebagai bagian dari maqasid dakwah di negeri minoritas (Al-Qardhawi, 2001). Jika politik identitas berkembang menjadi eksklusivisme budaya, maka komunitas Muslim tidak hanya terpinggirkan, tetapi juga mengalami alienasi identitas generasi muda. Anak-anak Muslim yang tumbuh di Barat sering merasa terjebak antara dua dunia, tanpa pegangan utuh dari keduanya (El-Turk, 2020). Hal ini menunjukkan bahwa politik identitas tidak bisa berhenti pada simbolisme (busana, makanan, bahasa), tetapi harus dibarengi dengan narasi inklusif yang memberi ruang tumbuh bagi generasi baru untuk menjadi Muslim sekaligus warga dunia (Abu-Rabi', 2014).

Politik identitas negatif juga rentan dikapitalisasi oleh media atau kelompok anti-Muslim. Ekspresi keislaman yang tidak komunikatif sering digunakan untuk memperkuat Islamofobia dan menciptakan sentimen permusuhan di masyarakat (Cesari, 2013a). Maka dari itu, dakwah yang cerdas harus mampu menghindari jebakan ini. Fiqh al-Aqalliyat menuntut umat Islam tampil sebagai agen stabilitas sosial, bukan sumber keresahan, dengan menunjukkan nilai-nilai Islam melalui tindakan dan kontribusi sosial. Dalam konteks ini, maqasid syariah hadir sebagai parameter etis-politik: ekspresi identitas yang tidak membawa maslahat umum, bahkan menimbulkan madharat, harus ditinggalkan. Ini merupakan kaidah universal dalam usul fiqh: *dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih* (menghindari kerusakan lebih diutamakan daripada menarik maslahat) (Auda, 2008).

Dakwah yang terjebak dalam politik identitas negatif akhirnya menjadi eksklusif, mengabaikan prinsip universal Islam. Padahal Nabi Muhammad SAW diutus sebagai *rahmatan lil 'alamin*, bukan sebagai simbol konflik identitas (QS. Al-Anbiya:107). Al-Qaradawi menyatakan bahwa Muslim minoritas wajib menjaga keseimbangan antara loyalitas terhadap Islam dan keterbukaan terhadap

masyarakat. Keseimbangan ini tidak hanya menjaga identitas, tetapi juga memperluas pengaruh dakwah ke ranah-ranah strategis (Al-Qardhawi, 2001). Oleh karena itu, politik identitas harus dijauhkan dari pendekatan reaktif dan eksklusif. Dakwah di komunitas minoritas hanya akan efektif jika identitas Muslim ditampilkan sebagai nilai-nilai universal. Di sinilah maqasid dan fiqh al-aqalliyat berperan sebagai penuntun strategis bagi ekspresi identitas yang bermartabat.

C. Politik Identitas Positif: Membangun Citra Muslim Produktif dan Harmonis

Politik identitas tidak selalu bersifat eksklusif dan reaktif. Dalam konteks tertentu, ia dapat menjadi strategi afirmatif untuk membangun citra kolektif yang sehat dan konstruktif. Bagi Muslim minoritas, politik identitas positif berarti menghadirkan nilai-nilai Islam ke ruang publik sebagai kontribusi, bukan sebagai klaim keistimewaan (Modood, 2013). Politik identitas positif bekerja bukan dengan menonjolkan perbedaan, tetapi dengan memperlihatkan bagaimana perbedaan tersebut memperkaya kehidupan bersama. Dalam dakwah, ini berarti menghadirkan Islam sebagai kekuatan moral yang mampu berkontribusi terhadap kesejahteraan sosial (Ramadan, 2004).

Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* menekankan pentingnya menampilkan wajah Islam yang toleran, terbuka, dan relevan dengan realitas zaman. Ia menyebut ini sebagai “fiqh taysir”—pemahaman Islam yang memudahkan, bukan memberatkan, dan bersahabat dengan konteks lokal (Al-Qardhawi, 2001). Dalam konteks maqasid al-shariah, politik identitas positif berakar pada tujuan *hifz al-din* (menjaga agama) secara konstruktif: bukan sekadar mempertahankan simbol, tetapi memastikan nilai-nilai Islam hidup dan relevan di tengah masyarakat plural (Kamali, 2019). Politik identitas positif berupaya membangun narasi Islam sebagai agama yang aktif menciptakan keadilan sosial, menumbuhkan solidaritas, dan

memperjuangkan hak-hak asasi. Ketika nilai-nilai ini diperlihatkan dalam tindakan nyata, Islam menjadi lebih diterima.

Al-Qaradawi mengajarkan bahwa umat Islam minoritas harus dikenal karena kontribusinya, bukan sekadar karena perbedaannya. Ketika Muslim dikenal sebagai pelopor pendidikan, penggerak sosial, atau mitra kerja yang jujur, dakwah sudah berjalan secara fungsional (Al-Qardhawi, 2001). Citra positif ini juga berdampak terhadap keamanan identitas generasi muda. Anak-anak Muslim yang melihat agama mereka dihargai akan lebih percaya diri dalam menampilkan identitasnya tanpa merasa terasing dari masyarakat tempat mereka hidup (El-Turk, 2020).

Politik identitas positif menolak dua ekstrem: asimilasi total yang meluruhkan nilai Islam, dan isolasi total yang menutup diri dari masyarakat. Yang ditawarkan adalah jalan tengah: integrasi aktif tanpa kehilangan prinsip (Auda, 2008). Ini selaras dengan prinsip *al-wasatiyyah* (moderat), yang menjadi salah satu fondasi *Fiqh al-Aqalliyat*. Moderasi ini bukan kelemahan, tetapi strategi adaptif untuk tetap teguh dalam prinsip sambil lentur dalam metode. Di beberapa negara seperti Inggris dan Kanada, komunitas Muslim berhasil mengembangkan politik identitas positif melalui keterlibatan dalam kegiatan kemanusiaan, pendidikan multikultural, dan kampanye kesehatan masyarakat. Islam dihadirkan sebagai kekuatan solusi, bukan tantangan.

Dalam tataran etis, politik identitas positif berakar pada prinsip *maslahah* (kemaslahatan). Dakwah tidak hanya fokus pada ritual, tetapi pada penciptaan manfaat sosial. Ini sejalan dengan maqasid al-shariah yang menuntut agama menjadi rahmat bagi seluruh makhluk (QS. Al-Anbiya:107). Politik identitas positif juga mengedepankan kesadaran komunikasi. Cara penyampaian pesan Islam harus memperhatikan sensitivitas budaya lokal, tanpa mengorbankan prinsip. Dakwah bukan hanya apa yang disampaikan, tapi juga bagaimana ia disampaikan (Ramadan, 2004). Al-Qaradawi menyarankan agar Muslim minoritas menguasai bahasa dan budaya

lokal, serta menjadi bagian aktif dari ruang publik. Ini bukan bentuk kompromi, melainkan strategi untuk menampilkan Islam dari dalam sistem, bukan dari pinggirannya (Al-Qardhawi, 2001).

Politik identitas positif juga terlihat dalam semangat kolaborasi antaragama. Melalui kerja sama pada isu-isu kemanusiaan dan keadilan, komunitas Muslim menunjukkan bahwa Islam hadir untuk memperbaiki, bukan merusak tatanan sosial (Cesari, 2013a). Pendekatan ini akan memperluas jangkauan dakwah. Ketika umat Islam dilihat sebagai mitra dalam membangun bangsa, maka resistensi terhadap dakwah berkurang. Ini adalah bentuk dakwah *bil hal*—dakwah melalui aksi, bukan semata-mata kata. Politik identitas positif juga mampu membangun kapasitas internal komunitas. Ia mendorong profesionalisme, pendidikan tinggi, dan etos kerja sebagai bagian dari ekspresi keislaman. Ini mendekatkan dakwah pada masyarakat modern yang menghargai kapabilitas.

Dalam jangka panjang, politik identitas yang sehat akan memperkuat daya tawar Muslim dalam kebijakan publik. Komunitas yang dipercaya dan dihormati akan lebih mudah memperjuangkan kebijakan yang ramah terhadap nilai-nilai Islam. Dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, Al-Qaradawi memberikan ruang bagi ijtihad sosial-politik. Ia menyatakan bahwa kehadiran Muslim dalam parlemen, partai politik, atau organisasi sipil di negara minoritas dapat menjadi sarana dakwah dan representasi kepentingan umat (Al-Qardhawi, 2001).

D. Maqasid Syariah sebagai Penuntun Politik Identitas Dakwah

Maqasid syariah adalah kerangka filsafat hukum Islam yang bertujuan menjaga dan merealisasikan kemaslahatan manusia. Dalam konteks politik identitas, maqasid berfungsi sebagai pemandu etis dan praktis agar ekspresi identitas tidak kontraproduktif bagi dakwah Islam (Auda, 2008). Al-Qaradawi menjadikan maqasid sebagai fondasi dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, menyebut bahwa hukum Islam harus fleksibel

dan mampu menjawab realitas baru yang dihadapi Muslim minoritas tanpa mengorbankan nilai-nilai inti syariat (Al-Qardhawi, 2001).

Lima prinsip utama maqasid—menjaga agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*)—menjadi parameter untuk menilai kebijakan identitas dalam dakwah. Ekspresi keislaman yang justru membahayakan jiwa, menimbulkan konflik, atau menimbulkan kemiskinan harus dievaluasi (Kamali, 2019). Dalam masyarakat plural, maqasid mengajarkan agar identitas keislaman tidak hanya bertahan, tetapi mampu berkontribusi. Politik identitas yang berorientasi maqasid tidak menuntut keistimewaan, tetapi menyumbang dalam penyelesaian masalah sosial.

Al-Qaradawi menyarankan agar ijtihad hukum terhadap minoritas difokuskan pada *raf' al-haraj* (mengangkat kesulitan). Identitas yang memberatkan atau menimbulkan keterasingan bagi Muslim di Barat, seperti pelarangan kerja sama sosial karena perbedaan akidah, perlu ditinjau ulang melalui maqasid (Al-Qardhawi, 2001). Sebagai penuntun politik identitas dakwah, maqasid mendorong adanya keseimbangan antara prinsip dan maslahat. Politik identitas tidak boleh menjadi alat pemisah yang ekstrem, tetapi jembatan untuk menghadirkan Islam secara substantif.

Identitas Muslim yang dilandasi maqasid akan selalu mencari titik temu antara nilai Islam dan nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih sayang, dan kejujuran. Ini penting dalam konteks pluralisme agar dakwah tidak eksklusif (El-Turk, 2020). Misalnya, dalam menjaga agama (*hifz al-din*), maqasid tidak menuntut bentuk-bentuk simbolik yang kaku, melainkan esensi spiritual yang bisa hidup dalam budaya lokal. Dakwah dalam konteks minoritas harus adaptif terhadap bentuk ekspresi yang dipahami masyarakat (Al-Qardhawi, 2001). Prinsip *hifz al-nafs* menegaskan bahwa identitas Muslim tidak boleh menimbulkan risiko fisik atau psikologis. Ketika ekspresi politik identitas memicu diskriminasi atau kekerasan, maqasid mengarahkan untuk memilih strategi yang lebih bijak dan aman.

Dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, al-Qaradawi mengangkat pentingnya *masalah mursalah*—kemaslahatan yang tidak disebut eksplisit dalam teks, tetapi penting secara kontekstual. Ini sangat relevan dalam mengelola identitas Muslim di negeri minoritas yang memiliki sistem hukum sekuler. Politik identitas yang berpijak pada maqasid juga mempertimbangkan *hifz al-'aql*. Identitas Islam tidak boleh menjadikan umat tertutup, anti-intelektual, atau menolak kemajuan sains. Justru sebaliknya, identitas Muslim harus tampil sebagai identitas rasional dan terbuka (Auda, 2008).

Hifz al-nasl dalam politik identitas bermakna menjaga keberlanjutan identitas Muslim di generasi muda. Maka, identitas tidak bisa dibatasi pada simbol ritual, tetapi harus dibumikan melalui nilai-nilai yang dapat diterima oleh generasi yang hidup dalam masyarakat Barat (El-Turk, 2020). Politik identitas yang positif dan berbasis maqasid dapat menjadi medium edukasi publik. Umat Islam bisa menjelaskan nilai-nilai syariah secara substantif, misalnya melalui kerja-kerja sosial, kesetaraan gender, atau kepedulian terhadap lingkungan.

Dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, al-Qaradawi menegaskan bahwa fatwa untuk Muslim minoritas bisa berbeda dari fatwa untuk Muslim mayoritas. Ini bukan karena Islam berubah, melainkan karena maqasid memerlukan kontekstualisasi hukum agar tetap membawa manfaat (Al-Qardhawi, 2001). Salah satu kontribusi maqasid adalah membebaskan politik identitas dari jebakan simbolisme kosong. Identitas Muslim yang terlalu menekankan pada pakaian, makanan, atau gaya hidup bisa kehilangan makna jika tidak disertai dengan misi etik dan sosial. Dalam maqasid, dakwah yang mendorong konflik dianggap bertentangan dengan *jalb al-masalih wa dar' al-mafasid* (mendatangkan maslahat dan mencegah kerusakan). Maka, politik identitas yang menimbulkan konflik harus diganti dengan pendekatan yang solutif (Auda, 2008).

Ketika maqasid dijadikan landasan, politik identitas bukan sekadar soal mempertahankan jati diri, tetapi bagaimana membingkai identitas itu sebagai modal untuk berkontribusi dalam kehidupan

bersama. Di sinilah peran dakwah transformasional dapat bekerja maksimal (Abu-Rabi', 2014). Strategi ini juga melatih umat Islam untuk berpikir sistemik. Bahwa dakwah tidak hanya berbicara di mimbar, tetapi juga dalam pengambilan kebijakan, ekonomi, pendidikan, dan teknologi—semua itu adalah arena maqasid (Kamali, 2019). Dalam tataran praksis, maqasid membimbing komunitas Muslim untuk merancang strategi komunikasi dakwah yang empatik, inklusif, dan partisipatif. Politik identitas menjadi media untuk membangun koalisi nilai lintas agama dan etnis.

E. Contoh Praktik Politik Identitas Positif dalam Dakwah Minoritas

Politik identitas positif bukan sekadar gagasan normatif, melainkan telah dipraktikkan oleh berbagai komunitas Muslim minoritas di dunia. Salah satu contohnya adalah Islamic Society of North America (ISNA) yang aktif membangun citra Muslim melalui dialog antaragama, keterlibatan sosial, dan advokasi public (Wuthnow, 2005). ISNA tidak membatasi aktivitasnya pada ritual keagamaan, tetapi secara strategis memanfaatkan partisipasi politik dan keterlibatan komunitas untuk memengaruhi kebijakan inklusif, seperti hak untuk mengenakan jilbab dan kebijakan makanan halal di sekolah negeri (Kurzman, 2011). Dalam kerangka maqasid al-shariah, kegiatan ini mencerminkan *hifz al-din* sekaligus *hifz al-nafs*, karena memastikan umat Islam dapat menjalankan ajaran mereka dengan aman dan bermartabat. Dakwah seperti ini lebih diterima karena hadir melalui kontribusi, bukan konfrontasi.

Di Inggris, Muslim Council of Britain (MCB) dikenal luas karena menyuarkan identitas Muslim melalui keterlibatan dalam pendidikan, media, dan pemerintahan lokal. Mereka aktif memproduksi pedoman keagamaan yang komunikatif untuk sekolah-sekolah dan rumah sakit, agar nilai Islam dipahami dalam konteks pluralistic (Lewis, 2007). Strategi MCB berbasis pada nilai *ta'awun* (kerjasama) dan *hikmah* (kebijaksanaan), yang menempatkan Islam

sebagai mitra pembangunan sosial. Ini sejalan dengan prinsip dakwah *bil hal* dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, di mana identitas dibangun melalui fungsi, bukan hanya simbol (Al-Qardhawi, 2001).

Di Australia, organisasi seperti Islamic Council of Victoria (ICV) berhasil memfasilitasi pelatihan anti-Islamofobia untuk institusi kepolisian, rumah sakit, dan sektor swasta. Ini adalah bentuk dakwah yang membela kehormatan Muslim secara sistemik, dan menjadi contoh politik identitas produktif (Bouma, 2006). Praktik ICV menunjukkan bahwa politik identitas dapat menjadi sarana penguatan *hifz al-'ird* (menjaga martabat), salah satu maqasid pelengkap yang penting di tengah diskriminasi identitas berbasis agama. Ini menjadikan citra Islam bersifat restoratif, bukan destruktif.

Di Jerman, Central Council of Muslims in Germany (ZMD) mengembangkan inisiatif lintas agama dan mendukung partisipasi Muslim dalam demokrasi. Mereka mendirikan pusat-pusat komunitas yang terbuka bagi warga non-Muslim, sebagai strategi menghapus stereotip dan memperluas pengaruh dakwah (Jonker, 2005). Kegiatan ZMD mencerminkan nilai inklusif Islam dan memberi ruang bagi partisipasi publik tanpa meninggalkan identitas keagamaan. Ini adalah cerminan nyata dari *maslahah mursalah*, yaitu menciptakan kemaslahatan baru yang relevan dengan kondisi lokal.

Di Afrika Selatan, Muslim Judicial Council (MJC) menjadi salah satu contoh sukses praktik politik identitas positif dengan memperjuangkan isu keadilan sosial, anti-rasisme, dan pengentasan kemiskinan. Mereka menyatukan prinsip Islam dengan perjuangan hak asasi manusia (Vahed & Jeppie, 2005). Pendekatan MJC merupakan contoh aktual *maqasid al-adl* (keadilan) yang diterapkan dalam konteks post-apartheid. Islam ditampilkan sebagai kekuatan moral yang menggerakkan transformasi sosial, bukan sekadar ritual.

Di Perancis, kelompok seperti Association des Musulmans de France (AMF) lebih menekankan pada pembentukan Muslim yang aktif dalam kewarganegaraan. Mereka mengembangkan pelatihan kepemimpinan

dan advokasi sipil dalam ranah hukum dan budaya, agar suara Muslim terwakili dalam sistem (Bowen, 2010). Politik identitas yang dilakukan AMF melibatkan *hifz al-wathan*—penjagaan atas tanah air sebagai maqasid tambahan—yang berarti bahwa menjadi warga negara yang baik adalah bagian dari menjadi Muslim yang taat. Ini juga digaungkan oleh Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat*. Dari seluruh praktik ini, dapat disimpulkan bahwa politik identitas positif dalam dakwah minoritas adalah strategi kompleks yang melibatkan kecerdasan sosial, spiritual, dan politik. Maqasid al-shariah menjadi alat navigasi untuk menjaga agar perjuangan identitas tidak jatuh dalam eksklusivisme atau konflik. Praktik-praktik ini menghidupkan nilai-nilai *Fiqh al-Aqalliyat* dalam bentuk yang operasional dan relevan.

DESAIN KOMUNIKASI DAKWAH DALAM MINORITAS: BAHASA, SIMBOL, PESAN

Pendahuluan

Dakwah di tengah komunitas minoritas merupakan tantangan yang memerlukan seni komunikasi yang halus, adaptif, dan berbasis pada maqāṣid al-syarī'ah. Sejarah mencatat bahwa Rasulullah SAW sendiri memulai dakwah Islam di Makkah dalam kondisi minoritas, dengan penuh kesabaran, strategi komunikasi yang bijak, serta kemampuan memahami simbol, bahasa, dan konteks sosial yang sangat kompleks.

Al-Qur'an menegaskan bahwa pluralitas adalah kehendak Allah SWT: *"Wahai manusia! Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, lalu Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah yang paling bertakwa."* (Q.S. Al-Hujurāt: 13).

Ayat ini menekankan prinsip ta'āruf (saling mengenal) yang menjadi fondasi komunikasi lintas budaya. Maka, desain komunikasi dakwah di komunitas minoritas harus bertumpu pada tiga aspek utama: bahasa, simbol, dan pesan. Ketiganya menjadi instrumen membangun citra Islam yang universal, sekaligus menjaga maqāṣid syariah: agama, jiwa, akal, harta, dan martabat manusia.

A. Komunikasi Lintas Budaya dalam Dakwah Minoritas

Komunikasi lintas budaya merupakan kebutuhan mutlak dalam dakwah minoritas. Al-Qur'an telah menyinggung perbedaan bahasa dan warna kulit sebagai tanda kekuasaan Allah: *"Dan di antara tanda-*

tanda-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, serta perbedaan bahasa dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berpengetahuan.” (Q.S. Al-Rûm: 22). Ayat ini memberikan pengakuan teologis bahwa keberagaman bukanlah penghalang, melainkan ruang dialog.

Al-Ghazali dalam *Ihyā’ ‘Ulūmiddīn* menekankan pentingnya *ḥikmah* (kebijaksanaan) dalam dakwah, yaitu kemampuan memahami kondisi lawan bicara, baik dari sisi budaya, psikologis, maupun bahasa. Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* juga menyinggung konsep *‘aṣabiyyah* (solidaritas sosial) sebagai elemen yang menguatkan komunitas, termasuk minoritas. Menurutnya, tanpa komunikasi yang efektif dengan lingkungan mayoritas, minoritas akan terisolasi.

Edward T. Hall seorang antropolog komunikasi memperkenalkan konsep *high-context culture* (komunikasi berbasis isyarat, simbol, dan konteks) dan *low-context culture* (komunikasi eksplisit, langsung). Minoritas Muslim sering berada di antara dua kutub ini: membawa budaya “*high-context*” dari dunia Islam ke dalam masyarakat “*low-context*” Barat. Jürgen Habermas dengan *theory of communicative action* juga menekankan pentingnya dialog yang rasional, inklusif, dan bebas dominasi. Prinsip ini relevan untuk dakwah minoritas, di mana umat Islam harus menghadirkan wacana agama dengan bahasa yang dapat diterima dalam ruang publik plural.

Kita juga bisa melihat Muslim di Afrika Selatan pasca-apartheid yang berhasil membangun komunikasi lintas budaya melalui interfaith dialogue dan partisipasi sosial. Mereka tidak hanya menekankan ritual keagamaan, tetapi juga terlibat dalam isu keadilan sosial, pendidikan, dan kemanusiaan, sehingga citra Islam menjadi inklusif. Dengan demikian, komunikasi lintas budaya dalam dakwah minoritas bukan hanya soal menyampaikan pesan agama, tetapi juga menghadirkan Islam sebagai nilai universal yang mampu berdialog dengan kemanusiaan.

B. Bahasa Dakwah: Adaptasi Linguistik dalam Masyarakat Plural

Bahasa adalah instrumen utama dakwah. Rasulullah SAW menerima wahyu dalam bahasa Arab Quraisy—bahasa yang paling fasih dan dominan di Jazirah Arab kala itu. Hal ini menunjukkan bahwa pemilihan bahasa dalam dakwah tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial-linguistik. Allah SWT berfirman: *“Kami tidak mengutus seorang rasul pun melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat menjelaskan dengan jelas kepada mereka.”* (Q.S. Ibrāhīm: 4). Ayat ini menegaskan pentingnya bahasa yang dipahami audiens. Rasulullah SAW sendiri pernah menyampaikan pesan kepada komunitas Yahudi dengan bahasa mereka, bahkan mengutus sahabat Zaid bin Tsabit untuk mempelajari bahasa Ibrani agar komunikasi diplomatik lebih efektif (HR. Tirmidzi). Dalam Al-Baqarah:185 Allah juga menegaskan: *“Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu.”* Prinsip ini dalam konteks dakwah bermakna bahwa bahasa harus disampaikan secara sederhana, mudah dimengerti, dan adaptif dengan audiens.

Salman al-Farisi adalah contoh nyata bagaimana seorang Muslim minoritas mampu menjembatani lintas bahasa dan budaya. Ia yang berasal dari Persia menjadi salah satu tokoh penting dalam komunitas sahabat, bahkan usulnya tentang strategi parit dalam perang Khandaq diadopsi Rasulullah SAW. Ini menunjukkan bahwa adaptasi budaya dan linguistik memperkuat posisi minoritas.

Dalam Perspektif Linguistik Modern ada istilah *Sapir-Whorf Hypothesis*: bahasa memengaruhi cara pandang seseorang terhadap realitas. Dengan demikian, pemilihan istilah dalam dakwah menentukan penerimaan pesan. Misalnya, di Barat, istilah *spirituality* lebih mudah diterima dibanding *religion*, karena kata “religion” sering diasosiasikan dengan institusi yang kaku. Bahasa bukan hanya alat komunikasi, tetapi juga sarana membangun identitas diri (Psikolinguistik). Oleh karena itu, khutbah dalam minoritas sering menggunakan bilingual—misalnya Arab/Urdu dan Inggris di masjid-

masjid Amerika. Di Thailand Selatan, khutbah Jumat juga sering disampaikan dalam bahasa lokal (Melayu Patani) agar jamaah merasa lebih dekat. Di Amerika, imam sering menyampaikan khutbah dengan dua bahasa (Arab dan Inggris) agar generasi muda tetap terhubung dengan tradisi agama, sekaligus tidak terputus dari konteks sosialnya. Bahasa dakwah yang adaptif inilah yang menjaga *maqāṣid al-dīn*: agama tetap terpelihara, tetapi tanpa memutus jembatan dengan realitas sosial.

C. Simbol dan Pesan Dakwah: Membangun Citra dan Pesan Universal

Simbol adalah bagian penting dari komunikasi dakwah. Dalam perspektif semiotika, simbol tidak hanya menjadi tanda, tetapi juga pembawa makna yang membentuk citra kolektif. Al-Qur'an menyebut Nabi Muhammad SAW sebagai *rahmatan lil-'ālamīn* (Q.S. al-Anbiyā':107), sebuah simbol kasih sayang universal. "*Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.*" (Q.S. al-Anbiyā':107). Ayat ini memberi pesan bahwa dakwah Rasulullah tidak terbatas pada komunitas Arab saja, melainkan universal untuk semua manusia dan peradaban. Simbol rahmat menjadi kerangka komunikasi yang harus dihidupkan dalam setiap desain pesan dakwah, terlebih dalam konteks minoritas.

Ulama salaf memahami bahwa simbol-simbol agama harus dijaga kesakralannya, tetapi tidak boleh dipahami secara kaku. Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn* menegaskan bahwa simbol keislaman seperti shalat berjamaah, adzan, atau masjid bukan sekadar ritual, tetapi tanda kehadiran Islam dalam masyarakat. (al-Jauziyyah, 1991) Dalam perspektif filsafat modern, Roland Barthes melihat simbol sebagai konstruksi makna yang bisa bersifat denotatif maupun konotatif. (Barthes, 1997) Dengan demikian, hijab misalnya, bukan hanya simbol syariat, tetapi juga citra identitas, etika, bahkan kebebasan spiritual Muslimah di tengah masyarakat plural.

Ibn 'Arabi dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* juga menekankan bahwa seluruh simbol keagamaan bermuara pada satu hakikat: *al-Ḥaqq* (Allah SWT). (Ibn 'Arabi, 1946) Maka, simbol dakwah harus mampu mengarahkan hati kepada kesatuan ilahi. Dalam psikologi komunikasi, Erving Goffman melalui teori *presentation of self* menekankan bahwa identitas sosial dibangun melalui simbol dan interaksi. (Goffman, 2023) Bagi minoritas Muslim, simbol keislaman yang ditampilkan dalam ruang publik harus membawa kesan positif, sehingga citra Islam terbaca sebagai rahmah, bukan ancaman. Seperti di Eropa, masjid sering didesain dengan arsitektur modern minimalis agar tidak dianggap simbol “asing”, tetapi tetap merepresentasikan spiritualitas Islam. Di Amerika, gerakan *Muslims for Peace* juga menggunakan simbol hijau dan putih sebagai representasi perdamaian, menghindari simbol-simbol politik yang bisa menimbulkan resistensi. Membangun simbol dan pesan dakwah yang universal inilah yang menjaga maqāṣid syariah: agama tetap kokoh, jiwa dan martabat terlindungi, akal tercerahkan, harta tidak terbuang pada citra negatif, dan keluarga tetap dihormati.

D. Studi Kasus Komunikasi Dakwah Rasulullah SAW di Makkah

Rasulullah SAW memulai dakwah di Makkah dalam posisi minoritas, menghadapi tekanan Quraisy yang dominan. Kondisi ini mengharuskan strategi komunikasi yang sangat hati-hati, penuh hikmah, dan bertahap. Menurut Ibn Hisham dalam *Sīrah Nabawiyyah*, dakwah awal dilakukan secara sembunyi-sembunyi di rumah Al-Arqam bin Abī al-Arqam. (Ibn Hisham, 1990) Hal ini menunjukkan pentingnya strategi komunikasi yang disesuaikan dengan situasi. Dakwah rahasia ini menekankan pembinaan internal sebelum berhadapan dengan publik luas. Keteguhan Bilal bin Rabah juga menjadi simbol monumental dakwah minoritas. Saat disiksa, ia hanya mengucapkan *Ahad, Ahad*, sebagai penegasan tauhid. Simbol ini menjadi pesan yang melampaui kata-kata: bahwa iman tidak tunduk pada tekanan.

Rasulullah SAW juga menggunakan kisah-kisah para nabi terdahulu sebagai strategi penguatan mental sahabat. Ibn Katsir mencatat bahwa kisah Nabi Musa, Nuh, dan Ibrahim sering diturunkan dalam fase Makkiah untuk membangun kesabaran dan keteguhan. (Ibn Katsir, 1999) Narasi ini bukan hanya sejarah, tetapi juga komunikasi persuasif yang mengaitkan pengalaman minoritas Muslim dengan perjalanan para nabi.

Strategi Rasulullah di Makkah menunjukkan implementasi maqāṣid:

- **Hifẓ al-Dīn:** menjaga iman meski dalam tekanan.
- **Hifẓ al-Nafs:** dakwah sirriyah untuk melindungi keselamatan sahabat.
- **Hifẓ al-‘Aql:** kisah-kisah Qur’an memperkuat nalar iman.
- **Hifẓ al-‘Ird:** Bilal dan sahabat lainnya menjaga kehormatan meski disiksa.
- **Hifẓ al-Māl:** sahabat-sahabat kaya seperti Abu Bakar menebus budak yang disiksa untuk menjaga keberlangsungan hidup mereka.

Dakwah minoritas hari ini dapat belajar dari strategi Rasulullah di Makkah: memulai dengan pembinaan internal, menampilkan simbol positif, menggunakan narasi yang menyentuh hati, dan selalu berlandaskan maqāṣid syariah.

E. Pedoman Maqāṣid dalam Desain Komunikasi Dakwah Minoritas

Maqāṣid al-syarī‘ah bukan hanya kerangka hukum, melainkan juga pedoman etika komunikasi dakwah. Dalam konteks minoritas, setiap strategi komunikasi—bahasa, simbol, maupun pesan—harus meneguhkan lima prinsip utama maqāṣid.

1. Hifẓ al-Dīn (Menjaga Agama)

Bahasa dakwah harus menegaskan tauhid, tetapi dengan cara yang *ḥikmah* dan kontekstual. Allah berfirman: “*Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik.*” (Q.S. al-Naḥl:125).

Imam al-Syātibī menekankan bahwa *ḥifẓ al-dīn* tidak hanya menjaga ritual, tetapi juga memastikan agama dipahami sesuai kapasitas masyarakat.

2. Hifẓ al-Nafs (Menjaga Jiwa)

Desain komunikasi dakwah harus menenangkan, bukan provokatif. Rasulullah SAW pernah bersabda: *“Barangsiapa yang membunuh seorang mu’āhad (non-Muslim yang terikat perjanjian), maka ia tidak akan mencium bau surga.”* (HR. al-Bukhari). Hadis ini menunjukkan bahwa keselamatan jiwa manusia, termasuk non-Muslim, adalah prinsip utama. Komunikasi dakwah di minoritas wajib menghindari ujaran kebencian.

3. Hifẓ al-‘Aql (Menjaga Akal)

Pesan dakwah harus rasional, edukatif, dan tidak membodohi. Ibn ‘Āsyūr dalam *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* menegaskan bahwa tujuan agama adalah *tanwīr al-‘uqūl* (mencerahkan akal). (Ibn‘Ashur, 2021) Oleh karena itu, dakwah minoritas perlu mengedepankan diskusi intelektual, bukan sekadar retorika emosional.

4. Hifẓ al-Māl (Menjaga Harta)

Simbol dakwah harus sederhana dan tidak membebani komunitas minoritas. Rasulullah SAW pernah menolak pembangunan masjid dengan hiasan berlebih, seraya bersabda: *“Tidaklah datang hari kiamat hingga manusia berbangga-bangga dengan masjid.”* (HR. Abu Dawud). Prinsipnya, dakwah tidak boleh menguras harta minoritas demi simbol-simbol fisik, melainkan mendorong pemberdayaan ekonomi mereka.

5. Hifẓ al-‘Ird wa al-Nasl (Menjaga Martabat dan Keturunan)

Pesan dakwah harus melindungi kehormatan keluarga, perempuan, dan generasi muda. Nabi SAW menekankan dalam khutbah wada’: *“Sesungguhnya darahmu, hartamu, dan kehormatanmu adalah suci atas kalian, sebagaimana sucinya hari ini, di bulan ini, di negeri ini.”* (HR. Muslim) Di minoritas, menjaga

martabat berarti menghindari stereotipe negatif dan menampilkan citra Muslim yang berakhlak mulia.

Tasawuf mengajarkan *iḥsān*—komunikasi dengan penuh rahmah dan kasih sayang. Imam al-Ghazali menulis: “*Kalbu manusia condong kepada kelembutan, bukan kekerasan.*”. (Al-Ghazali, 1983) Dalam psikologi, konsep *compassionate communication* selaras dengan nilai *iḥsān*, yakni menyampaikan pesan dengan empati, sehingga dakwah bukan hanya informatif, tetapi juga transformatif. Desain komunikasi dakwah minoritas berbasis maqāṣid adalah “kompas moral dan metodologis” untuk menjawab tantangan global (islamofobia, pluralisme, sekularisme), sekaligus menjaga identitas umat.

MAQASID DAN DIGITALISASI DAKWAH MINORITAS: PELUANG DAN ETIKA

Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi telah menghadirkan perubahan mendasar dalam cara manusia berinteraksi dan menyampaikan informasi, termasuk dalam bidang dakwah Islam. Transformasi dari dakwah konvensional yang bersifat langsung dan fisik menuju dakwah berbasis digital menandai era baru penyebaran nilai-nilai keislaman, terutama di kalangan komunitas Muslim minoritas yang tersebar di berbagai penjuru dunia. Di tengah keterbatasan ruang dan tantangan identitas, ruang digital menjadi peluang strategis untuk memperluas jangkauan dakwah serta memperkuat ketahanan spiritual dan sosial umat. Namun, kemajuan ini juga disertai berbagai persoalan etis yang harus dijawab dengan prinsip-prinsip Islam yang relevan dan kontekstual. Oleh karena itu, pembahasan *maqasid al-shariah* sebagai landasan nilai menjadi penting dalam mengarahkan dakwah digital agar tetap membawa misi *rahmatan lil 'alamin*.

Bab ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam bagaimana ruang digital telah mentransformasi praktik dakwah, khususnya bagi komunitas Muslim minoritas. Bab ini juga menggambarkan peluang strategis digitalisasi dalam mendukung keberlanjutan dakwah serta mengidentifikasi tantangan-tantangan etis yang muncul dalam praktik dakwah digital, seperti hoaks, ujaran kebencian, dan polarisasi. Selanjutnya, bab ini menyajikan kerangka *maqasid al-shariah* sebagai fondasi etika dakwah di era digital dan mengusulkan model dakwah digital berbasis maqasid yang relevan, moderat, dan aplikatif bagi konteks minoritas Muslim saat ini.

A. Transformasi Ruang Dakwah: Dari Mimbar Fisik ke Ruang Digital

Dakwah Islam mengalami transformasi mendalam seiring perubahan cara manusia mengakses dan menyerap informasi. Jika dahulu mimbar masjid menjadi ruang utama penyampaian pesan keislaman, kini teknologi informasi membuka ruang baru yang tidak terbatas oleh lokasi geografis. Media sosial, podcast, dan video daring menjadi platform dakwah alternatif yang efektif, bahkan bagi komunitas Muslim di wilayah minoritas (Al-Zoubi, 2021). Perubahan ini tidak semata perubahan teknis, tetapi juga mencerminkan perubahan epistemologis dalam penyampaian ilmu. Generasi digital lebih visual dan interaktif; mereka menyerap makna melalui infografik, video pendek, atau diskusi daring. Oleh karena itu, transformasi dakwah digital bukan hanya soal memindahkan ceramah ke YouTube, tetapi soal memahami ulang gaya komunikasi yang sesuai dengan karakter pengguna (Bayat & Ismail, 2022).

Dalam masyarakat minoritas, keterbatasan fisik seperti tidak adanya masjid atau keterbatasan jumlah ustaz membuat ruang digital menjadi vital. Muslim di Eropa atau Amerika, misalnya, banyak yang tidak memiliki akses rutin ke majelis ilmu konvensional. Di sinilah platform digital seperti podcast Islam, kanal YouTube keislaman, dan komunitas virtual berperan sebagai pengganti ruang dakwah fisik (Karim & Othman, 2023). Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* menekankan pentingnya mempertahankan agama (*ḥifẓ al-dīn*) sebagai prioritas utama bagi umat Islam di negeri non-Muslim. Dalam kondisi keterbatasan, segala bentuk sarana yang dapat mendukung pemeliharaan agama menjadi mubah, bahkan dianjurkan. Dakwah digital dalam hal ini menjadi alat penting untuk menjaga identitas Islam (Al-Qardhawi, 2001).

Digitalisasi juga memperpendek jarak antara da'i dan mad'u. Jika dahulu dakwah harus menunggu jadwal pengajian atau datang ke masjid, kini cukup dengan satu klik, seseorang bisa mengakses ceramah dari ulama dunia. Ini menciptakan demokratisasi

pengetahuan keagamaan yang belum pernah terjadi sebelumnya (Ali & Waleed, 2021). Namun, demokratisasi ini membawa dilema. Tidak semua konten keislaman di internet memiliki landasan ilmiah. Banyak yang viral karena sensasi, bukan karena validitas ilmiah. Ini menjadi tantangan etika dakwah di era digital: bagaimana menjaga otoritas ilmiah sekaligus relevansi kultural (Ramadan & Suleiman, 2023).

Dalam hal ini, *maqāṣid al-syarī'ah* memberikan kerangka penting: bahwa substansi dakwah harus menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*) dan tidak menyesatkan umat dengan informasi palsu. Maka, da'i digital harus memastikan bahwa pesan yang disampaikan memiliki dasar ilmiah yang kuat (Auda, 2022b). Platform dakwah seperti Zoom, Google Meet, dan Discord telah digunakan untuk kelas-kelas fikih, tahfiz, dan diskusi teologis oleh diaspora Muslim di Eropa dan Australia. Ini menunjukkan bahwa meskipun minoritas, umat Islam tetap mampu membangun “majelis virtual” sebagai ruang pembelajaran (Ahmad & Ibrahim, 2020).

Di Prancis, komunitas Muslim menggunakan YouTube untuk menjawab tuduhan Islamofobia melalui video edukatif. Mereka menjelaskan konsep hijab, halal, dan jihad secara informatif dan dialogis. Ini menunjukkan bahwa ruang digital juga menjadi arena apologetika yang strategis bagi Muslim minoritas (Karim & Othman, 2023). Yusuf al-Qaradawi menyebut pentingnya *ta'āruf* (memperkenalkan Islam) kepada non-Muslim sebagai salah satu misi dakwah minoritas. Dunia digital memberi peluang luar biasa untuk melakukan ini tanpa hambatan fisik. Muslim minoritas dapat memperkenalkan ajaran Islam langsung kepada tetangga digital mereka di media sosial (Al-Qardhawi, 2001).

Tidak hanya soal mengenalkan Islam ke luar, ruang digital juga penting untuk penguatan internal. Generasi muda Muslim sering kali mengalami krisis identitas di negeri minoritas. Konten-konten keislaman yang relevan, modern, dan kontekstual dapat menjadi “jembatan balik” bagi mereka yang mulai menjauh dari Islam (Bayat & Ismail, 2022). Di Inggris misalnya, komunitas Muslim menggunakan

TikTok dan Instagram untuk menyebarkan nilai-nilai Islam dengan gaya kreatif dan ringan. Konten seperti “Ramadan Vlogs” atau “Hijab Challenge” menjadi pintu masuk dakwah yang sesuai dengan budaya populer anak muda (Fazil & Hasnain, 2021).

Pendekatan semacam ini sejalan dengan prinsip *taysir* (memudahkan) dalam Islam. Dakwah tidak boleh berat dan menyusahkan, melainkan harus menyentuh dan menggugah. Dalam kondisi minoritas, prinsip ini bahkan menjadi dasar hukum dalam memilih metode yang paling efektif dan maslahat (Al-Qardhawi, 2001). Bahkan dalam situasi darurat seperti pandemi COVID-19, ruang digital terbukti menjadi penyelamat aktivitas keagamaan. Jumlah kajian daring melonjak, termasuk di komunitas minoritas. Ini membuktikan fleksibilitas dakwah digital dalam menjaga kesinambungan pembinaan keagamaan.

Di sisi lain, ruang digital memungkinkan adanya kontrol mandiri. Individu dapat memilih guru, materi, dan waktu belajar sesuai kebutuhan. Dalam *fiqh al-aqalliyat*, ini membantu umat Islam menjalani agama tanpa menimbulkan benturan langsung dengan struktur mayoritas, sepanjang tidak melanggar prinsip syar’i (Al-Qardhawi, 2001). Selain itu, dakwah digital memungkinkan pengembangan konten lintas bahasa. Banyak da’i minoritas kini menyampaikan Islam dalam bahasa lokal Inggris, Prancis, Spanyol untuk menjangkau kalangan non-Muslim. Ini mendukung maqāsid al-da’wah: membangun pemahaman dan mencegah distorsi (Abu Bakar et al., 2021).

Beberapa ulama digital juga mulai mengembangkan *micro-dakwah*, yaitu konten dakwah yang ringkas, tetapi rutin dan tepat sasaran. Ini sangat cocok dengan budaya scrolling pengguna media sosial, dan efektif untuk menyebarkan nilai-nilai Islam seperti akhlak, kejujuran, dan toleransi (Hassan & Ali, 2020). Penggunaan animasi, video storytelling, dan podcast interaktif juga menandai perluasan metode dakwah. Ini sejalan dengan prinsip *tabligh* (menyampaikan) yang

tidak mengharuskan satu bentuk tertentu, selama substansi ajaran Islam dapat tersampaikan secara benar dan menarik (Auda, 2022a).

B. Peluang Digitalisasi Dakwah untuk Minoritas

Di era digital saat ini, umat Islam yang hidup sebagai minoritas memiliki peluang besar untuk membangun dan mempertahankan identitas keagamaan mereka melalui ruang digital. Platform seperti YouTube, Instagram, dan grup WhatsApp telah menjadi wadah berbagi konten keislaman, diskusi agama, hingga tanya jawab fikih yang relevan dengan kondisi diaspora (Karim & Othman, 2023).

Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* menekankan pentingnya mengadopsi pendekatan dakwah yang fleksibel dan relevan dengan situasi sosial umat Islam di negeri minoritas. Digitalisasi membuka jalur untuk menerapkan pendekatan tersebut, terutama karena ia memfasilitasi penyampaian ajaran Islam secara multibahasa dan lintas konteks (Al-Qardhawi, 2001). Salah satu peluang besar dakwah digital bagi komunitas minoritas adalah akses yang lebih luas terhadap ilmu keislaman. Kini, umat Islam di wilayah non-Muslim dapat mengakses khutbah Jumat dari ulama di Madinah, diskusi fikih dari Kairo, atau kelas tafsir dari Jakarta, hanya dengan koneksi internet (Ahmad & Ibrahim, 2020).

Dengan ruang digital, tantangan geografis dan logistik dalam mengakses lembaga Islam dapat diatasi. Misalnya, Muslim di Skandinavia yang jauh dari masjid dapat tetap mengikuti kajian rutin dan berinteraksi dengan komunitas global melalui platform daring (Ali & Waleed, 2021). Selain itu, digitalisasi memperkuat solidaritas keumatan lintas batas negara. Komunitas minoritas dapat terhubung dengan komunitas Muslim lainnya di berbagai belahan dunia untuk saling berbagi pengalaman dakwah dan strategi hidup sebagai minoritas yang aktif dan produktif (Al-Zoubi, 2021).

Dalam konteks ini, *maqasid al-shariah* memberikan kerangka nilai yang membimbing arah dakwah digital. Salah satunya adalah *hifz al-din* (penjagaan agama), yang bisa terwujud melalui upaya menciptakan ekosistem konten digital Islam yang sehat dan mencerahkan (Auda, 2022b). Dakwah digital juga menghadirkan peluang partisipasi perempuan Muslim dalam menyuarakan Islam dari perspektif mereka. Banyak Muslimah kini aktif di media sosial menyampaikan konten seputar hijrah, kesehatan spiritual, hingga edukasi fiqh keluarga. Ini menjadi bentuk realisasi *maqasid al-'adalah* (keadilan sosial) (Abu Bakar et al., 2021).

Generasi muda Muslim di Barat sering mengalami krisis identitas. Melalui konten dakwah yang disesuaikan dengan budaya populer seperti podcast, vlog Ramadan, atau animasi edukatif mereka dapat merasakan bahwa Islam bukan warisan statis, melainkan panduan hidup yang relevan (Bayat & Ismail, 2022). Bahkan anak-anak usia sekolah dapat diperkenalkan dengan ajaran Islam secara menyenangkan melalui game edukatif berbasis Islam dan video cerita nabi. Ini menjadi peluang besar untuk menanamkan nilai Islam sejak dini di tengah tekanan asimilasi budaya mayoritas.

Salah satu prinsip dakwah yang sangat ditegaskan al-Qaradawi adalah penggunaan pendekatan *bil-hikmah* (penuh kebijaksanaan) dalam menyampaikan pesan Islam. Melalui media digital, pendekatan ini dapat diterapkan dalam bentuk narasi dialogis, bukan menghakimi, yang lebih mudah diterima oleh non-Muslim di Barat (Al-Qardhawi, 2001). Ruang digital juga memungkinkan dialog antaragama yang lebih intensif dan terbuka. Banyak tokoh Muslim minoritas kini menggunakan platform seperti Twitter dan Clubhouse untuk berdiskusi langsung dengan non-Muslim mengenai kesalahpahaman terhadap Islam (Ramadan & Suleiman, 2023).

Dakwah digital dapat membentuk *counter-narrative* terhadap stereotip Islam. Lewat kampanye visual seperti #LoveForAll atau #MuslimsAreNotTerrorists, komunitas Muslim dapat merebut ruang opini publik dengan cara yang cerdas dan bermartabat (Karim &

Othman, 2023). Selain berbentuk ceramah atau tulisan, kini dakwah juga dapat disampaikan melalui seni digital, seperti musik nasyid, ilustrasi kartun, bahkan sinema pendek. Semua ini menjadi media alternatif yang efektif dalam menjangkau generasi yang lebih visual dan emosional.

Dalam logika *Fiqh al-Aqalliyat*, media digital dapat dimanfaatkan sebagai bentuk *maslahah mursalah* kemaslahatan yang tidak disebut secara tekstual dalam nash, tetapi selaras dengan tujuan syariat. Maka, penggunaan TikTok untuk menyampaikan nilai Islam bisa masuk kategori ini bila dilakukan dengan niat dakwah dan isi yang tepat (Al-Qardhawi, 2001). Di beberapa negara, komunitas Muslim juga menggunakan digitalisasi untuk membangun pendidikan Islam informal. Sekolah daring, madrasah virtual, dan halaqah jarak jauh menjadi cara untuk mengisi kekosongan institusi Islam yang sulit berdiri di negeri minoritas (Nasir & Fauzi, 2022).

Digitalisasi juga membuka peluang bagi kaum difabel dan lansia yang tidak mampu hadir langsung ke masjid untuk tetap mendapatkan pembinaan agama. Fitur teks otomatis, ceramah audio, dan forum daring memungkinkan mereka tetap menjadi bagian dari komunitas (Auda, 2022a). Seluruh potensi ini menunjukkan bahwa ruang digital adalah jalan dakwah baru yang sangat sesuai dengan prinsip-prinsip maqasid. Dengan pendekatan yang tepat, ruang ini bukan hanya pengganti mimbar, tetapi justru memperluas cakupan dakwah secara eksponensial.

C. Tantangan dan Etika Dakwah Digital: Hoaks, Polarisasi, Ujaran Kebencian

Transformasi dakwah ke ruang digital memang menawarkan efisiensi dan jangkauan luas, namun juga membawa tantangan serius. Salah satu yang paling mencolok adalah meluasnya hoaks keagamaan yang dibungkus dengan narasi dakwah. Banyak konten yang tampak Islami justru menyebarkan disinformasi, bahkan manipulasi teks keagamaan (Hassan & Ali, 2020). Fenomena ini merusak maqāṣid *ḥifẓ al-‘aql*

(penjagaan akal) karena akal sehat dan kemampuan menilai secara kritis dikaburkan oleh propaganda berbasis agama. Dalam konteks dakwah digital, tanggung jawab da'i tidak hanya menyampaikan materi, tetapi juga menjaga agar umat tidak terjerumus dalam manipulasi informasi (Auda, 2022a).

Pola konsumsi digital yang cepat dan impulsif menyebabkan pengguna media sosial cenderung menerima konten tanpa verifikasi. Ketika konten tersebut mengandung unsur kebencian atas nama Islam, yang terjadi adalah polarisasi internal umat dan stigmatisasi eksternal terhadap Islam (Abu Bakar et al., 2021). Polarisasi juga muncul akibat narasi-narasi dakwah yang eksklusif dan bersifat takfiri (mengkafirkan pihak lain). Banyak akun dakwah digital menuduh sesama Muslim sebagai sesat atau munafik hanya karena perbedaan metode ibadah atau pandangan politik (Ramadan & Suleiman, 2023).

Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* menekankan bahwa dakwah dalam konteks minoritas harus menjunjung tinggi sikap hikmah dan toleransi. Konten provokatif justru memperkuat stereotip negatif terhadap Muslim dan merusak maqāsid *ḥifẓ al-dīn* (penjagaan agama) secara kolektif (Al-Qardhawi, 2001). Tantangan lain dalam dakwah digital adalah komersialisasi konten agama. Banyak pendakwah mengedepankan popularitas dan monetisasi dibanding validitas ilmu. Hal ini merusak maqāsid *ḥifẓ al-māl* (penjagaan harta) dan *ḥifẓ al-dīn*, karena agama diperdagangkan tanpa akurasi (Ali & Waleed, 2021).

Lebih parah lagi, sebagian penceramah digital melakukan manipulasi emosi melalui retorika menakut-nakuti atau mengobarkan amarah terhadap kelompok lain. Ini mengabaikan maqāsid *ḥifẓ al-nafs* (penjagaan jiwa) dan membuka jalan kekerasan berbasis agama (Nasir & Fauzi, 2022). Dalam konteks masyarakat minoritas, narasi intoleran dari da'i digital justru mengundang tekanan sosial dari lingkungan mayoritas. Ini kontraproduktif terhadap maqāsid *ḥifẓ al-'irdh* (penjagaan kehormatan) dan *ḥifẓ al-nafs* karena mempertinggi risiko diskriminasi dan kekerasan (Karim & Othman, 2023).

Etika dakwah digital mestinya mencerminkan prinsip *ta'āruf* (saling mengenal), bukan *tanafur* (saling menjauh). Dakwah yang menebar permusuhan bertentangan dengan QS. Al-Hujurat:13 dan nilai universal Islam tentang kasih sayang dan koeksistensi damai (Fazil & Hasnain, 2021). Banyak juga pengguna media sosial yang menggunakan label “dakwah” untuk menyerang kelompok non-Muslim atau mazhab lain. Hal ini memperparah citra Islam sebagai agama yang tidak toleran, padahal dakwah seharusnya menjadi jembatan dialog, bukan alat politisasi identitas.

Dalam situasi minoritas, etika dakwah harus mempertimbangkan realitas sosial. Al-Qaradawi menekankan pentingnya *fiqh al-wāqī'* pemahaman kontekstual terhadap realitas sekitar agar dakwah tidak memicu konflik horizontal dan tetap berada dalam maqāṣid syarī'ah. Literasi digital umat juga menjadi faktor penting. Minimnya kemampuan menyaring informasi menyebabkan umat mudah percaya pada teori konspirasi atau berita bohong yang dikemas dengan label agama (Ramadan & Suleiman, 2023).

Dalam maqāṣid *ḥifẓ al-'aql*, edukasi terhadap umat merupakan kewajiban agar tidak terjerumus pada ketidaktahuan (*jahl*). Dakwah yang mencerdaskan adalah dakwah yang memanusiakan manusia dengan memuliakan akal mereka (Auda, 2022a). Kontrol terhadap algoritma media sosial juga menjadi penting. Banyak platform justru merekomendasikan konten provokatif karena interaksinya tinggi. Maka da'i digital harus mampu mengoptimalkan algoritma tersebut untuk menyebarkan konten damai, moderat, dan edukatif (Ali & Waleed, 2021).

Konten dakwah yang berorientasi maqasid bukan hanya fokus pada benar-salah, tetapi juga maslahat dan mudarat. Etika ini menjadikan dakwah lebih strategis, tidak reaktif, dan sesuai dengan kebutuhan spiritual maupun sosial umat minoritas. Oleh karena itu, etika dakwah digital tidak cukup hanya dengan niat baik. Ia memerlukan kerangka maqāṣid, pemahaman kontekstual (*fiqh al-wāqī'*), dan pendekatan

tadarruj (bertahap) agar dakwah tidak menimbulkan resistensi (Al-Qardhawi, 2001).

D. Maqasid sebagai Kerangka Etika Dakwah Digital

Maqasid al-shariah adalah pendekatan etis dan fungsional dalam memahami syariat Islam yang tidak hanya melihat hukum secara tekstual, melainkan menggali hikmah dan tujuan di baliknya. Dalam konteks dakwah digital, maqasid menjadi sangat relevan sebagai kompas moral dan strategis agar dakwah tidak kehilangan arah di tengah arus digitalisasi. Terdapat lima maqasid utama dalam Islam: penjagaan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Kelima prinsip ini dapat digunakan sebagai filter dalam menyusun dan menyebarluaskan konten dakwah di media sosial (Auda, 2022b).

Dalam praktiknya, maqasid dapat digunakan untuk menghindari konten dakwah yang merusak akal sehat, seperti teori konspirasi, hoaks, atau ujaran kebencian. Prinsip *ḥifẓ al-‘aql* mengajarkan bahwa kebenaran agama tidak boleh disampaikan melalui kebohongan atau manipulasi emosi (Hassan & Ali, 2020). Pendekatan maqasid juga menuntut da’i digital untuk menyampaikan Islam dengan cara yang melindungi jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), bukan memicu konflik, perpecahan, atau bahkan kekerasan. Konten yang memprovokasi kebencian bertentangan dengan semangat maqasid ini.

Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyyat* menekankan bahwa menjaga kemaslahatan komunitas Muslim di negara minoritas merupakan tujuan utama dari berbagai ijtihad kontekstual. Maqasid membantu umat untuk memilih solusi hukum yang paling maslahat dan tidak menimbulkan kerugian sosial (Al-Qardhawi, 2001). Maka, seorang da’i digital harus memahami bahwa etika menyampaikan pesan agama tidak hanya diukur dari benar-salah dalil, tetapi dari sejauh mana pesan itu menumbuhkan maslahat dan menghindari mafsadat (kerusakan) bagi umat.

Misalnya, penggunaan media sosial untuk menyebarkan fatwa tentang larangan bekerja di tempat non-halal dalam konteks minoritas perlu dipertimbangkan dengan maqasid. Jika fatwa itu menyebabkan umat kehilangan pekerjaan tanpa alternatif, maka pendekatan maqasid dapat menawarkan keringanan (Bayat & Ismail, 2022). Prinsip *hifz al-din* tidak berarti menyampaikan Islam dengan cara kaku atau keras. Justru, dakwah digital yang mengikuti maqasid mendorong pendekatan lunak (*taysir*), agar umat merasa dekat dan tidak takut dengan ajaran Islam.

Dalam konteks minoritas, pendekatan maqasid juga mendorong inklusivitas. Da'i digital perlu menjelaskan hukum Islam dengan bahasa yang membumi dan kontekstual, agar bisa dipahami lintas budaya dan lintas agama (Ramadan & Suleiman, 2023). Prinsip *hifz al-nasl* juga dapat dimaknai sebagai tanggung jawab untuk menjaga generasi Muslim digital. Konten-konten dakwah yang ditujukan untuk anak dan remaja harus bebas dari kekerasan, pornografi, atau ajaran ekstrem, dan diarahkan pada pembinaan karakter (Ahmad & Ibrahim, 2020).

Maqasid juga mendorong pendekatan dakwah yang berorientasi jangka panjang. Bukan sekadar viral dan sensasional, tetapi membangun peradaban digital yang damai dan beradab. Ini menjadi penting di tengah arus informasi yang cepat namun dangkal. Pendekatan maqasid juga dapat digunakan untuk mengatasi ketegangan antara teks dan realitas. Ketika teks tampak “keras” atau eksklusif, maqasid mendorong interpretasi yang berorientasi rahmat dan keadilan sosial, sebagaimana QS. Al-Anbiya:107 (Auda, 2022b).

Etika digital berdasarkan maqasid mendorong verifikasi informasi (*tabayyun*), sebagaimana dianjurkan dalam QS. Al-Hujurat:6. Dalam dunia dakwah digital, prinsip ini menjadi kunci untuk mencegah penyebaran hoaks atas nama agama (Hassan & Ali, 2020). Maqasid juga dapat mengarahkan umat untuk menjauhi dakwah yang menimbulkan polarisasi politik atau konflik sektarian. Ini penting

dalam konteks negara-negara sekuler di mana umat Islam minoritas sering disorot publik (Nasir & Fauzi, 2022).

Dalam hal menyikapi konten yang berbeda pendapat, maqasid mengajarkan prinsip *tasāmuḥ* (toleransi). Dakwah digital tidak boleh menjadi ajang saling serang antarkelompok karena hal tersebut justru menjauhkan dari tujuan syariat: menjaga persatuan dan ukhuwah.

Prinsip *ḥifẓ al-māl* juga menjadi pertimbangan dalam etika dakwah digital. Monetisasi konten dakwah tidak dilarang, tetapi harus dilakukan secara profesional dan transparan agar tidak merusak niat dakwah dan menimbulkan fitnah (Ali & Waleed, 2021). Yusuf al-Qaradawi menekankan pentingnya *tadarruj* (bertahap) dalam dakwah, terutama di negeri minoritas. Maka dalam dunia digital, penyampaian hukum juga perlu disesuaikan dengan kapasitas mad'u, tanpa terburu-buru menghakimi (Al-Qardhawi, 2001).

Maqasid memberikan bingkai agar dakwah digital tidak hanya menyentuh aspek legalitas, tetapi juga etis, psikologis, dan sosiologis. Ini menjadikan dakwah lebih kontekstual dan membumi dalam kehidupan Muslim modern, khususnya mereka yang berada di lingkungan non-Muslim (Fazil & Hasnain, 2021). Menjadikan maqasid sebagai kerangka etika dalam dakwah digital bukan hanya solusi konseptual, melainkan kebutuhan mendesak. Ia membantu dakwah menjadi lebih maslahat, inklusif, dan berorientasi pada pembinaan umat secara komprehensif.

E. Model Dakwah Digital Minoritas Berbasis Maqasid

Model dakwah digital yang relevan dengan komunitas Muslim minoritas harus berangkat dari prinsip maqāṣid al-sharī'ah agar tidak terjebak dalam formalisme hukum yang kaku. Maqasid menawarkan orientasi maslahat yang fleksibel terhadap kondisi sosial, kultural, dan geopolitik umat Islam di luar negeri mayoritas Muslim (Auda, 2022b). Penerapan maqasid dalam dakwah digital minoritas diawali dengan

pemetaan kebutuhan spesifik umat Islam di diaspora, seperti isu identitas, Islamofobia, asimilasi budaya, dan krisis spiritual. Dakwah yang efektif harus menjawab permasalahan ini, bukan hanya mengulang narasi lama yang kurang kontekstual.

Menurut al-Qaradawi, *ta'aruf* atau memperkenalkan Islam secara damai adalah misi utama dakwah minoritas. Maka, model dakwah digital harus diarahkan untuk membangun citra Islam yang ramah, solutif, dan mampu menjawab keresahan kontemporer dengan pendekatan yang dapat diterima lintas budaya (Al-Qardhawi, 2001)

Prinsip *hifz al-din* tidak hanya berarti menjaga ritual ibadah, tetapi juga menjaga pemahaman keislaman tetap otentik dalam konteks global. Konten dakwah digital harus dikemas agar Islam tidak terlihat eksklusif, melainkan inklusif dan mudah dipahami oleh publik yang multicultural. Salah satu strategi kunci adalah menyampaikan Islam dengan metode komunikasi digital yang bersifat dialogis dan tidak menggurui. Podcast, live Q&A, hingga konten storytelling terbukti lebih efektif membentuk persepsi positif tentang Islam dibandingkan monolog formal (Bayat & Ismail, 2022).

Dalam konteks maqasid *hifz al-'aql*, dakwah digital harus mendorong budaya berpikir kritis, verifikasi informasi, dan rasionalitas. Umat Muslim minoritas yang sering terpapar narasi ekstremisme digital perlu dibekali konten edukatif yang mencerdaskan, bukan hanya menggugah emosi (Hassan & Ali, 2020). Etika dalam model dakwah digital juga mencakup *hifz al-nafs*, yakni memastikan konten tidak menimbulkan konflik, kebencian, atau kekerasan. Hal ini penting agar dakwah tidak kontraproduktif dan tidak memperburuk posisi umat Islam dalam masyarakat multicultural (Abu Bakar et al., 2021). Selain konten individual, perlu ada kampanye kolektif yang membawa narasi maqasid seperti keadilan, perdamaian, kesetaraan gender, dan perlindungan terhadap kelompok rentan. Ini akan memperluas penerimaan terhadap Islam sebagai agama rahmat bagi semesta.

Dalam *Fiqh al-Aqalliyat*, al-Qaradawi menekankan pentingnya *tadarruj* (berjenjang) dan *al-taysir* (memudahkan) dalam menyampaikan ajaran Islam di komunitas minoritas. Maka, model dakwah digital tidak boleh terlalu berat dan harus menyesuaikan kapasitas pemahaman audiens (Al-Qardhawi, 2001). Model dakwah maqasidi juga harus memperhatikan *hifz al-māl*, terutama dalam aspek monetisasi konten. Pendakwah harus transparan dan bertanggung jawab jika menerima dukungan dana, agar dakwah tidak menjadi komoditas yang mengaburkan nilai (Ali & Waleed, 2021).

Dalam hal teknis, platform digital seperti YouTube, TikTok, dan Instagram dapat dioptimalkan untuk segmentasi audiens: remaja, wanita, muallaf, atau komunitas profesional. Dakwah berbasis maqasid menyesuaikan format konten dengan kebutuhan riil kelompok ini. Model dakwah ini juga dapat melibatkan penguatan *hifz al-nasl*, yaitu pendidikan anak-anak Muslim minoritas sejak dini melalui animasi Islami, game edukatif, atau kanal video khusus keluarga Muslim yang berorientasi pada akhlak dan nilai spiritual (Ahmad & Ibrahim, 2020).

Salah satu kekuatan dakwah maqasid adalah kemampuannya untuk menjadi responsif. Ketika terjadi Islamofobia atau serangan terhadap simbol Islam, respon dakwah bukan kemarahan, melainkan klarifikasi dan edukasi berbasis welas asih, sesuai dengan *hifz al-nafs* (Fazil & Hasnain, 2021). Evaluasi juga menjadi unsur penting dalam model dakwah digital berbasis maqasid. Keberhasilan tidak cukup diukur dari views dan likes, tetapi dari perubahan perilaku, tingkat inklusivitas, dan meningkatnya kepercayaan diri umat Islam di lingkungan pluralistik.

Penerapan maqasid dalam dakwah digital juga harus terbuka terhadap teknologi baru. Penggunaan AI, VR, dan Metaverse untuk memperkenalkan Islam secara imersif adalah bagian dari upaya *hifz al-din* dengan pendekatan kontemporer yang tidak melanggar prinsip syar'i (Auda, 2022b). Untuk menjaga maqasid tetap menjadi ruh dakwah digital, penting disusun pedoman etika konten dakwah

berbasis maqasid oleh lembaga keagamaan dan akademik. Ini akan menjadi acuan moral dan operasional bagi da'i generasi digital (Ramadan & Suleiman, 2023).

Model ini juga dapat diadaptasi oleh komunitas Muslim lokal di negara minoritas untuk menyusun strategi dakwah berbasis data, baik melalui survei kebutuhan, pemetaan audiens, maupun evaluasi algoritma digital guna mengukur efektivitas pesan Islam (Karim & Othman, 2023). Dengan pendekatan ini, dakwah digital tidak hanya sekedar menyampaikan pesan keagamaan, tetapi menjadi gerakan sosial yang membangun peradaban Islam yang kontributif di tengah masyarakat non-Muslim.

PEREMPUAN MINORITAS: SUBJEK, OBJEK, DAN AGEN DAKWAH

Perempuan Muslim minoritas hidup dalam kerangka identitas yang berlapis, memikul tantangan struktural dari diskriminasi berbasis agama dan gender. Namun, mereka tidak hanya menjadi korban atau subjek perlindungan, melainkan juga aktor dakwah yang signifikan dalam masyarakat multikultural. Bab ini menjelaskan peran perempuan sebagai agen transformasi dakwah di komunitas minoritas melalui pendekatan maqasid al-shariah, khususnya hifz al-nafs (perlindungan jiwa) dan hifz al-'ird (perlindungan kehormatan). Dengan menganalisis berbagai studi kasus dari Amerika, Eropa, dan Asia Tenggara, tulisan ini menegaskan bahwa perempuan tidak hanya berhak dilindungi, tetapi juga diberdayakan sebagai pelaku perubahan sosial, spiritual, dan intelektual.

A. Realitas Ganda Perempuan Muslim Minoritas: Diskriminasi Gender dan Agama

Perempuan Muslim yang hidup sebagai bagian dari komunitas minoritas di negara-negara non-Muslim menghadapi tantangan berlapis. Mereka mengalami diskriminasi berbasis agama dan gender sekaligus (Abu-Lughod, 2013). Di banyak tempat, seperti Prancis dan AS, identitas keislaman perempuan—misalnya jilbab—sering dianggap simbol keterbelakangan atau bahkan ancaman terhadap nilai-nilai dominan seperti sekularisme. Diskriminasi ini terjadi baik dari luar komunitas Muslim maupun dari dalam komunitas sendiri, di mana norma patriarkal masih kuat (Pew Research Center, 2021).

Di negara seperti Prancis, jilbab dianggap simbol penolakan terhadap nilai-nilai sekularisme, sehingga penggunaannya dilarang di sekolah negeri sejak 2004 (Bowen, 2007). Larangan ini bukan sekadar soal

pakaian, melainkan representasi dari penolakan terhadap ekspresi keislaman perempuan. Kondisi serupa terjadi di Amerika Serikat, di mana perempuan Muslim menghadapi stereotip sebagai makhluk tertindas, tidak rasional, dan butuh diselamatkan. Narasi ini diperkuat oleh media Barat sejak tragedi 9/11, yang menampilkan Muslimah sebagai simbol dari masyarakat yang “tidak bebas” (Abu-Lughod, 2013). Pandangan tersebut menutup kemungkinan melihat perempuan Muslim sebagai agen aktif.

Diskriminasi terhadap perempuan Muslim tidak hanya datang dari masyarakat mayoritas, tetapi juga dari dalam komunitas Muslim sendiri. Pola relasi yang patriarkal masih menjadikan perempuan sekadar pelengkap, bukan subjek aktif. Banyak komunitas minoritas yang membawa budaya konservatif dari negara asalnya, yang kerap menyulitkan perempuan berperan aktif di ruang publik (Mir-Hosseini, 2006). Dari sisi statistik, laporan Pew Research Center (2021) menunjukkan bahwa perempuan Muslim lebih sering mengalami perlakuan diskriminatif dibandingkan laki-laki Muslim, khususnya dalam bentuk diskriminasi verbal, stereotip visual, dan perlakuan tidak adil di tempat kerja. Ini menunjukkan bahwa identitas perempuan Muslim lebih mudah menjadi sasaran karena tampak secara visual.

Jilbab, sebagai simbol visual keislaman perempuan, menjadikan mereka mudah dikenali dan disasar oleh pelaku Islamofobia. Fenomena ini disebut sebagai “gendered Islamophobia”, yakni bentuk diskriminasi berbasis agama yang berinteraksi dengan seksisme (Tarlo, 2010). Di Inggris, kasus penghinaan dan kekerasan terhadap perempuan berjilbab meningkat setelah setiap insiden teror yang dikaitkan dengan Muslim.

Salah satu tantangan terbesar yang dihadapi perempuan Muslim minoritas adalah ketidakberdayaan hukum. Banyak perempuan mengalami diskriminasi tetapi tidak memiliki akses untuk melapor atau takut melaporkan karena status imigrasi atau stigma terhadap komunitas mereka. Ini menciptakan ruang aman bagi pelaku

diskriminasi dan mengunci perempuan dalam ketidakadilan (Ameli & Merali, 2004). Selain faktor sosial, diskriminasi struktural juga terjadi dalam bentuk kebijakan negara. Di Eropa, berbagai negara telah meloloskan undang-undang yang secara tidak langsung menargetkan Muslimah, seperti larangan burkini di pantai atau larangan niqab di ruang public (Terman, 2017).

Fenomena diskriminasi ini memperlihatkan bahwa perempuan Muslim menjadi titik pertemuan antara politik identitas, kontrol tubuh, dan ketegangan budaya. Mereka tidak hanya menjadi representasi agama, tetapi juga menjadi medan pertempuran ideologi: antara kebebasan dan keamanan, tradisi dan modernitas (Fernando, 2014). Padahal, banyak perempuan Muslim yang memiliki kapasitas sebagai pemimpin komunitas, pendakwah, dan pendidik. Namun potensi ini seringkali tidak dioptimalkan karena tekanan internal dan eksternal yang menempatkan mereka dalam posisi ambigu: antara simbol kesalehan dan simbol subaltern (Cooke, 2001).

B. Perempuan sebagai Subjek yang Dilindungi dalam Maqasid Syariah

Konsep *maqāṣid al-sharī'ah* hadir untuk menjaga lima pokok utama: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks perempuan, terutama yang berada dalam komunitas minoritas, dua aspek utama yang sangat relevan adalah *ḥifẓ al-naḥs* (perlindungan jiwa) dan *ḥifẓ al-'ird* (perlindungan kehormatan). Dalam masyarakat yang memarjinalkan Muslim, perempuan muslim kerap menjadi sasaran kekerasan verbal, psikologis, hingga fisik, yang melanggar dua tujuan syariah tersebut (Al-Qaradawi, 1995).

Ḥifẓ al-naḥs tidak sekadar perlindungan dari pembunuhan, tetapi juga dari kondisi sosial yang mengancam kesehatan mental dan keselamatan fisik. Perempuan Muslim minoritas, dalam banyak kasus, menghadapi tekanan psikis akibat stigmatisasi, diskriminasi, dan keterbatasan akses layanan kesehatan yang aman dan sensitif terhadap identitas mereka (World Health Organization, 2013).

Stigmatisasi terhadap identitas perempuan Muslim di Barat kerap melekatkan kehormatan (*'ird*) mereka pada stereotip negatif. Ini melanggar prinsip maqāsid karena kehormatan bukan sekadar reputasi sosial, tetapi integritas spiritual, hak atas rasa aman, dan kebebasan dari pelecehan. Diskursus Islamofobia yang menysasar perempuan berjilbab adalah bentuk degradasi terhadap *ḥifẓ al-'ird*.

Dalam komunitas internal Muslim, gagasan *ḥifẓ al-'ird* terkadang direduksi menjadi larangan-larangan ketat terhadap mobilitas perempuan. Padahal, maqāsid bertujuan melindungi perempuan secara holistik, bukan membatasi ruang gerak tanpa alasan syar'i. Ibn Qayyim menegaskan bahwa maqāsid bersifat fleksibel dan harus mencegah kerusakan (*mafsadah*), bukan memperparahnya (Al-Jawziyyah, 1991).

Di tengah diskriminasi sosial, kebutuhan untuk mengembangkan maqāsid berbasis hak perempuan menjadi mendesak. Dalam hal ini, *ḥifẓ al-nafs* mencakup perlindungan dari kemiskinan struktural. Banyak perempuan Muslim minoritas terpinggirkan secara ekonomi karena kebijakan diskriminatif, yang berdampak pada kesejahteraan dasar dan kelangsungan hidupnya. Perempuan sebagai subjek perlindungan tidak boleh dipisahkan dari hak untuk mengakses pendidikan. Dalam maqāsid modern, *ḥifẓ al-nafs* juga berarti menjaga akal dan kapasitas berpikir perempuan. Sayangnya, di beberapa wilayah minoritas Muslim, akses pendidikan tinggi bagi perempuan masih rendah karena tekanan budaya dan ekonomi (Hashmi, 2012).

Aspek *ḥifẓ al-'ird* juga harus dimaknai dalam konteks digital dan media. Perempuan Muslim minoritas kini menghadapi bentuk baru pelecehan berbasis daring, termasuk doxing, body-shaming, dan ujaran kebencian. Ini adalah bentuk pelanggaran kehormatan yang belum banyak dijawab oleh diskursus fikih klasik. Ketika maqāsid diterapkan secara adil, ia menjadi instrumen perlindungan yang hidup. Misalnya, prinsip *dar' al-mafāsīd* (menolak kerusakan) bisa digunakan untuk menolak kebijakan yang merugikan perempuan, seperti larangan jilbab dalam pekerjaan formal. Prinsip ini

memungkinkan dakwah membela hak perempuan dalam konteks kebebasan beragama (Kamali, 2008).

Paradigma maqāṣid juga harus diterjemahkan ke dalam sistem perlindungan hukum. Perempuan Muslim minoritas membutuhkan perlindungan legal dari kekerasan berbasis gender, diskriminasi kerja, dan pelecehan. Negara yang menjunjung hak asasi manusia seharusnya bisa menjadikan maqāṣid sebagai bahasa universal keadilan (An-Na'im, 2008). Dalam konteks minoritas, maqāṣid juga relevan untuk membela perempuan Muslim yang menghadapi tekanan untuk meninggalkan keyakinannya. Perlindungan terhadap *ḥifẓ al-naḥs* berarti menjamin kebebasan spiritual perempuan. Hak untuk mempertahankan iman adalah bentuk dari perlindungan eksistensial yang sangat penting (Rahman, 1982).

Perempuan Muslim sering mengalami pelabelan moral dalam masyarakat minoritas. Mereka dikaitkan dengan ekstremisme atau fanatisme hanya karena berpakaian sesuai syariat. Ini bukan hanya bentuk stereotip, tetapi ancaman terhadap *ḥifẓ al-'ird*, karena mencemarkan nama baik dan harga diri individu tanpa dasar (Cesari, 2004b). Penerapan maqāṣid dalam melindungi perempuan juga menuntut keterlibatan perempuan itu sendiri dalam perumusan kebijakan. Sebagaimana ditegaskan oleh Khaled Abou El Fadl, maqāṣid bukan sekadar hukum normatif, tetapi hasil dari proses ijtihad kolektif yang adil gender (El Fadl, 2001).

Melindungi perempuan berdasarkan maqāṣid bukan hanya kewajiban moral, tetapi juga kebutuhan peradaban Islam. Dalam sejarahnya, Islam memberikan tempat terhormat bagi perempuan seperti Khadijah dan Aisyah, yang menunjukkan bahwa perempuan adalah pilar utama dalam menjaga nilai-nilai *ḥifẓ al-naḥs* dan *ḥifẓ al-'ird* (Wadud, 2006). Perempuan Muslim minoritas perlu dipahami sebagai subjek aktif perlindungan maqāṣid. Perlindungan tidak boleh dimaknai sebagai kontrol, melainkan sebagai afirmasi atas martabat, kebebasan, dan kesejahteraan mereka. Dalam kerangka ini, maqāṣid menjadi jembatan antara nilai-nilai Islam dan perjuangan

kontemporer perempuan Muslim di komunitas minoritas (Auda, 2008).

C. Perempuan sebagai Agen Transformasi Dakwah Minoritas

Dalam konteks masyarakat Muslim minoritas, perempuan tidak hanya menjadi simbol identitas Islam tetapi juga tampil sebagai pelaku aktif dalam merespons tantangan sosial. Mereka merepresentasikan wajah Islam yang adaptif dan komunikatif, terutama dalam ruang-ruang yang menuntut sensitivitas lintas budaya. Di ruang publik, perempuan Muslim sering kali menjadi jembatan antara komunitas Muslim dan non-Muslim melalui pendekatan empatik dan berbasis pengalaman hidup (Mahmood, 2005).

Dakwah perempuan dalam komunitas minoritas sering berwujud narasi personal yang mampu menggerakkan empati lintas agama dan etnis. Narasi semacam ini terbukti lebih ampuh menjangkau kalangan awam di luar komunitas Muslim karena menampilkan Islam sebagai pengalaman hidup, bukan semata aturan. Dalam karya-karya seperti memoir dan podcast, perempuan Muslim menyampaikan nilai-nilai Islam dengan cara yang lebih kontekstual dan manusiawi (Hammer, 2012).

Perempuan Muslim dalam komunitas minoritas juga memainkan peran penting dalam pendidikan informal. Di banyak negara Barat, mereka menginisiasi kelas-kelas tafsir tematik, halaqah komunitas, hingga pelatihan lintas agama. Kegiatan ini bukan hanya sarana dakwah, tetapi juga alat untuk membangun kesadaran kolektif dan memperkuat posisi perempuan sebagai pemegang otoritas keagamaan dalam ruang yang sering didominasi laki-laki (Bano et al., 2012).

Platform digital menjadi lahan baru dakwah perempuan Muslim minoritas. Banyak dari mereka memanfaatkan Instagram, TikTok, dan YouTube untuk berbagi konten keislaman yang kreatif, mulai dari

tutorial hijab hingga konten reflektif tentang puasa atau salat. Pendekatan ini memperluas jangkauan dakwah ke generasi muda, sambil mempertahankan nuansa akhlak dan estetika yang sesuai konteks lokal (Bunt, 2018). Menariknya, banyak perempuan Muslim minoritas yang tidak memiliki latar belakang pendidikan formal dalam bidang agama, namun berhasil menjadi figur otoritatif karena keberhasilan mereka membumikan pesan Islam dalam konteks lokal. Mereka memperoleh kepercayaan bukan karena gelar, tetapi karena pengalaman otentik, kemampuan komunikasi lintas budaya, dan konsistensi etika dalam hidup sehari-hari.

Dalam konteks Amerika Serikat, banyak Muslimah yang aktif dalam gerakan keadilan sosial juga menjadikan aktivitas mereka sebagai bagian dari dakwah. Aktivisme terhadap isu imigran, kesehatan mental, dan antirasisme dipadukan dengan nilai-nilai Islam seperti keadilan (*adl*), kasih sayang (*rahmah*), dan pertolongan (*nushrah*). Hal ini memperlihatkan wajah dakwah sebagai tindakan etis, bukan sekadar ajakan verbal (Siddiqui, 2008).

Dalam komunitas minoritas, perempuan juga mengambil alih peran dalam dakwah yang sebelumnya sangat maskulin, seperti khutbah dan pengajaran kitab klasik. Di Kanada, misalnya, Amina Wadud pernah memimpin salat Jumat—tindakan ini memunculkan perdebatan, tetapi juga membuka ruang diskusi tentang batas-batas partisipasi perempuan dalam ritual dan otoritas agama. Kehadiran perempuan sebagai pendakwah juga memperkuat posisi perempuan lainnya. Dalam ruang komunitas Muslim minoritas, representasi sangat penting. Ketika seorang perempuan melihat Muslimah lain aktif di masjid, sekolah, atau panggung publik, hal itu membuka kemungkinan identifikasi dan mendorong partisipasi. Dakwah di sini berperan sebagai proses pemberdayaan kolektif (Ali, 2016).

Pendekatan dakwah perempuan sering kali lebih partisipatoris dan kolaboratif dibandingkan pendekatan yang hierarkis. Mereka lebih sering mendengarkan, membangun ruang dialog, dan memfasilitasi pengalaman bersama. Ini menciptakan ruang dakwah yang

menyembuhkan, alih-alih menghakimi, dan lebih sesuai dengan kebutuhan komunitas minoritas yang rentan terhadap trauma sosial (Mahmood, 2011). Perempuan Muslim minoritas juga memainkan peran penting dalam membangun narasi anti-ekstremisme. Dengan menghadirkan wajah Islam yang empatik, damai, dan inklusif, mereka secara tidak langsung meruntuhkan stereotip yang diasosiasikan dengan kekerasan (Kundnani, 2015).

Di beberapa komunitas, perempuan juga memimpin pusat dakwah berbasis pelayanan publik, seperti dapur umum, layanan hukum, dan advokasi pengungsi. Aktivitas-aktivitas ini berangkat dari prinsip maqāṣid al-sharī'ah seperti *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta), serta menjadi sarana dakwah paling efektif karena menyentuh kebutuhan dasar manusia (Auda, 2008). Dakwah perempuan juga memperkaya diskursus teologis Islam dengan pendekatan tafsir interseksional. Dalam pengajian-pengajian yang dipimpin perempuan di diaspora, ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan mempertimbangkan pengalaman migrasi, diskriminasi, dan gender. Ini memperlihatkan kontribusi intelektual perempuan dalam pembaharuan keilmuan Islam (Mir-Hosseini, 2013).

Salah satu kekuatan perempuan dalam dakwah minoritas adalah kemampuannya beroperasi dalam ruang-ruang informal. Di luar masjid, mereka mengadakan kajian di kafe, taman, atau rumah, yang lebih terbuka bagi non-Muslim. Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas dan respons terhadap kebutuhan konteks, di mana institusi formal belum tentu menjadi tempat paling inklusif. Mereka juga memainkan peran penting dalam dakwah berbasis keluarga. Banyak Muslimah minoritas yang memperkuat nilai-nilai Islam dalam keluarga melalui pendidikan anak, pengasuhan spiritual, dan relasi pernikahan yang sehat (Haddad & Smith, 2006). Peran perempuan sebagai agen dakwah dalam komunitas minoritas bukan hanya alternatif, tetapi kebutuhan. Mereka memiliki modal sosial, spiritual, dan kultural yang unik untuk menjangkau audiens yang lebih luas dan beragam.

D. Studi Kasus Kontribusi Perempuan dalam Dakwah Minoritas

Dakwah dalam konteks masyarakat Muslim minoritas tidak lagi terbatas pada khutbah atau tabligh, tetapi berkembang menjadi gerakan sosial, advokasi kebijakan, hingga produksi budaya. Dalam transformasi ini, perempuan Muslim memainkan peran yang sangat signifikan. Identitas mereka yang kompleks—perempuan, Muslim, minoritas—menjadikan mereka bukan sekadar penerima dakwah, melainkan aktor utama dalam mendefinisikan ulang peran Islam di ruang publik. Sebagaimana ditunjukkan oleh Mahmood (2005), perempuan Muslim modern tidak bisa hanya dilihat sebagai korban atau objek perlindungan syariah, melainkan pelaku otoritatif dalam konstruksi keagamaan itu sendiri (Mahmood, 2005).

Sarah Joseph dan Dakwah Melalui Media

Di Inggris, salah satu contoh menonjol kontribusi perempuan Muslim dalam dakwah adalah Sarah Joseph, mualaf dan jurnalis Muslim yang mendirikan majalah *Emel*. Diterbitkan pertama kali pada tahun 2003, *Emel* menjadi salah satu media Muslim terkemuka di Eropa yang menyajikan Islam dalam bingkai estetika modern, narasi budaya populer, dan isu-isu lintas agama. Majalah ini membahas tema mulai dari etika keuangan Islam hingga gaya hidup ramah lingkungan menurut Islam (Joseph, 2004).

Sarah Joseph menunjukkan bahwa dakwah bisa dilakukan melalui jurnalistik dan narasi visual, bukan sekadar mimbar. Ia memadukan nilai-nilai spiritual Islam dengan sensitivitas budaya Inggris, sekaligus meruntuhkan stereotip bahwa Muslim—khususnya Muslimah—tertinggal dari peradaban modern. Dalam konteks maqāṣid al-sharīʿah, dakwah Joseph bisa dipahami sebagai bagian dari *ḥifẓ al-ʿaql* (penjagaan akal) dan *ḥifẓ al-naḥs*, karena menyampaikan Islam secara intelektual dan menghargai keberagaman hidup.

Sarah Joseph juga sering tampil dalam forum-forum dialog lintas iman dan menjadikan dirinya sebagai wajah representatif Islam moderat. Kontribusinya membantu membentuk opini publik Inggris tentang Islam secara lebih seimbang, serta membuka ruang dialog antara Muslim dan komunitas Kristen atau sekuler. Peranannya memperkuat posisi perempuan sebagai agen tafsir dan representasi Islam di tengah masyarakat multicultural (Cesari, 2004).

Di Amerika Serikat, **Linda Sarsour** menampilkan wajah dakwah yang sangat kontekstual dan politis. Sebagai aktivis hak-hak sipil dan salah satu ketua *Women's March* 2017, ia membawa identitas Muslim ke dalam wacana publik Amerika tentang feminisme, anti-rasisme, dan keadilan sosial. Sarsour menyatakan bahwa memperjuangkan hak-hak marjinal adalah bagian dari iman dan dakwah (Hammer, 2012).

Linda Sarsour meletakkan dakwah dalam paradigma **transformasi sosial struktural**, bukan sekadar reformasi personal. Ia sering menggunakan istilah “spiritual activism” untuk menyebut perjuangannya—bahwa membela kelompok rentan, menolak Islamofobia, dan melawan kebijakan imigrasi yang diskriminatif adalah bentuk nyata ibadah. Dalam maqāsid al-sharī‘ah, pendekatan ini sangat erat kaitannya dengan *ḥifẓ al-nafs* (melindungi kehidupan), *ḥifẓ al-dīn* (menjaga kebebasan beragama), dan *ḥifẓ al-‘ird* (menjaga kehormatan umat Muslim).

Meski sering mendapat tekanan dari kelompok konservatif, termasuk dari sebagian umat Islam sendiri, peran Linda Sarsour membuktikan bahwa perempuan Muslim dapat menavigasi ruang kebijakan tanpa kehilangan identitasnya. Ia tetap memakai jilbab, menggunakan salam Islam, dan menyebut Al-Qur’an dalam pidato publik. Dakwahnya menjadi “aksi hidup” yang menyuarakan Islam sebagai sistem nilai yang aktif dan inklusif (Siddiqui, 2008).

Selain itu, pendekatan Sarsour memperluas pemahaman bahwa dakwah tidak harus bersifat verbal atau simbolik, tetapi bisa hadir dalam bentuk undang-undang, perubahan sosial, dan struktur

keadilan. Ia mencerminkan generasi baru Muslimah minoritas yang berani mengartikulasikan maqāsid dalam bentuk advokasi kebijakan publik.

E. Strategi Pemberdayaan Dakwah Berbasis Maqasid untuk Perempuan Minoritas

Pendekatan maqāsid al-sharī'ah dalam konteks pemberdayaan perempuan Muslim minoritas memiliki dimensi yang sangat strategis. Maqāsid tidak hanya berfungsi sebagai justifikasi normatif atas kebijakan syariah, tetapi juga sebagai alat etis untuk membaca ulang realitas sosial dan menyusun respons dakwah yang transformative (Auda, 2008). Inti dari maqāsid adalah perlindungan atas lima nilai dasar: agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Bagi perempuan minoritas, *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-'ird* memiliki makna krusial karena menyentuh aspek martabat, perlindungan dari diskriminasi, serta kebebasan dari kekerasan struktural dan simbolik.

Pemberdayaan dakwah harus menjadikan dua prinsip utama ini sebagai sumbu aksi. Dalam konteks perempuan minoritas, *ḥifẓ al-nafs* bukan hanya melindungi dari pembunuhan fisik, tetapi juga dari marginalisasi sosial, kekerasan domestik, dan ketidakadilan ekonomi. Sedangkan *ḥifẓ al-'ird* berarti memastikan bahwa perempuan Muslim dihormati bukan hanya secara simbolik, tetapi juga melalui pengakuan sosial, politik, dan hukum (Kamali, 2008). Ketika perempuan Muslim mengalami pelecehan karena simbol keagamaan seperti jilbab, atau dieksklusi dari ruang keagamaan karena gender mereka, maka maqāsid telah dilanggar.

Strategi dakwah yang memberdayakan harus dimulai dari literasi maqāsid bagi perempuan itu sendiri. Pelatihan tafsir berbasis maqāsid memungkinkan Muslimah untuk membaca ulang teks keagamaan secara kritis dan empatik. Organisasi seperti *Sisters in Islam* di Malaysia telah memprakarsai program ini dalam konteks lokal, memperkuat kesadaran bahwa Islam bukan alat represi, melainkan

rahmat yang membebaskan. Literasi ini juga menjadikan perempuan mampu membedakan antara ajaran Islam otentik dengan norma patriarkal yang kerap diklaim sebagai agama.

Dalam strategi pemberdayaan dakwah, perempuan tidak cukup hanya dijadikan “target dakwah”, tetapi juga harus menjadi subjek aktif dalam perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi dakwah. Ini mencakup kepemimpinan perempuan dalam lembaga keagamaan, dewan masjid, dan organisasi dakwah. Ketika perempuan diberi ruang dalam struktur keagamaan, terjadi perubahan signifikan dalam arah kebijakan komunitas: lebih sensitif terhadap kebutuhan perempuan dan lebih progresif dalam isu sosial (Bano et al., 2012).

Interseksionalitas menjadi pendekatan penting karena perempuan Muslim minoritas tidak hanya mengalami satu bentuk penindasan, melainkan akumulasi dari berbagai bentuk ketidakadilan: sebagai perempuan, Muslim, imigran, dan sering kali berasal dari kelompok etnis tertentu (Crenshaw, 1989). Oleh karena itu, dakwah harus mempertimbangkan faktor-faktor sosial-politik, bukan semata persoalan moral atau ibadah. Pendekatan interseksional membantu menghindari simplifikasi terhadap problem perempuan Muslim minoritas dan justru mendorong respons dakwah yang lebih empatik.

Institusi seperti masjid, madrasah, dan pusat studi Islam di komunitas minoritas perlu direformasi agar menjadi ruang aman dan inklusif. Banyak perempuan Muslim Eropa merasa teralienasi dari masjid karena kepemimpinan yang maskulin dan wacana khutbah yang tidak responsif terhadap kebutuhan mereka. Oleh sebab itu, strategi dakwah berbasis maqāṣid menuntut transformasi struktur kelembagaan yang memberi ruang setara bagi perempuan dalam memimpin, mengajar, dan merancang agenda keagamaan (van Es, 2019).

Perempuan Muslim minoritas kini memanfaatkan media digital sebagai saluran utama dakwah. Media sosial seperti Instagram, TikTok, dan YouTube menjadi wadah untuk menyampaikan Islam

yang lebih personal, relevan, dan estetis (Bunt, 2018). Influencer Muslimah membangun komunitas daring yang tidak hanya memperkuat identitas Muslim, tetapi juga mendorong solidaritas lintas negara dan gender. Ini menjadi bentuk baru dari *hifẓ al-‘aql* dan *hifẓ al-dīn*, sekaligus strategi membendung narasi Islamofobia.

Kemandirian ekonomi adalah pilar lain yang sering dilupakan dalam strategi dakwah. Banyak perempuan Muslim minoritas mengalami ketimpangan akses terhadap pekerjaan dan sumber daya ekonomi. Maka, program dakwah harus menyasar pelatihan kewirausahaan, koperasi syariah, dan pelatihan skill berbasis komunitas (Barazangi, 2004). Ini bagian dari *hifẓ al-māl* dan memperkuat posisi tawar perempuan dalam keluarga dan masyarakat.

Strategi yang efektif adalah mendorong lahirnya kader daiyah dari komunitas perempuan minoritas sendiri. Mereka lebih memahami konteks sosiokultural komunitasnya dan mampu menyampaikan pesan Islam dengan bahasa dan pendekatan yang membumi. Program pelatihan daiyah seperti yang dilakukan oleh *Muslim Women’s Network UK* membuktikan bahwa perempuan bisa menjadi otoritas agama yang kredibel sekaligus advokat hak asasi (MWNUK, 2020).

Pemberdayaan perempuan Muslim minoritas bukan sekadar kewajiban etis, melainkan panggilan *maqāṣid* yang hakiki. Dakwah yang berlandaskan *maqāṣid* bukan hanya menyentuh hati, tetapi juga membentuk struktur sosial baru yang lebih adil, setara, dan manusiawi. Dalam dunia yang semakin plural, peran perempuan sebagai agen dakwah berbasis *maqāṣid* adalah kunci perubahan—bukan hanya untuk Muslim, tetapi bagi peradaban manusia secara keseluruhan.

EKONOMI BERBASIS MAQASID: KEKUATAN DAKWAH MINORITAS

Makalah ini membahas bagaimana ekonomi berbasis Maqasid al-Shariah dapat menjadi kekuatan strategis dalam menopang dakwah kelompok Muslim minoritas. Dengan menekankan prinsip keadilan, keberlanjutan, dan pemberdayaan dalam kegiatan ekonomi, umat Islam dapat membangun sistem yang mendukung eksistensi dan penyebaran nilai-nilai Islam di tengah komunitas yang beragam. Model seperti koperasi syariah, usaha halal, dan wakaf produktif terbukti berhasil memperkuat posisi umat Islam, sebagaimana terlihat dalam studi kasus komunitas Muslim di Amerika Serikat dan Inggris. Makalah ini juga memberikan rekomendasi kebijakan dan program yang bisa diterapkan dalam konteks dakwah minoritas di berbagai belahan dunia.

A. Pentingnya Ekonomi dalam Keberlanjutan Dakwah Minoritas

Keberadaan komunitas Muslim minoritas di berbagai negara menuntut pendekatan dakwah yang strategis dan berkelanjutan. Salah satu aspek yang paling krusial adalah ekonomi. Kemandirian ekonomi menjadi faktor penentu dalam membangun lembaga dakwah, masjid, pusat komunitas, hingga media komunikasi dakwah. Tanpa fondasi ekonomi yang kuat, upaya dakwah menjadi mudah tergerus oleh tekanan sosial, politik, bahkan asimilasi budaya.

Ekonomi merupakan sarana penting dalam menjaga identitas Islam di tengah lingkungan yang sekuler. Misalnya, banyak masjid dan pusat Islam di Barat dapat bertahan dan berkembang karena adanya sistem pendanaan komunitas yang kuat. Selain itu, ekonomi juga memberikan ruang bagi Muslim minoritas untuk menunjukkan

kontribusi mereka secara positif kepada masyarakat luas, sehingga membuka pintu dialog dan penerimaan yang lebih baik terhadap ajaran Islam.(Khan, M., & Hussain, 2021)

Ekonomi yang kuat merupakan tulang punggung eksistensi minoritas. Komunitas Muslim minoritas menghadapi tantangan yang berbeda dibanding umat Islam di negara mayoritas Muslim. Keterbatasan akses terhadap kekuasaan politik, media, dan pendidikan publik seringkali menyulitkan upaya dakwah. Dalam kondisi ini, kemandirian ekonomi menjadi pilar utama untuk menjaga eksistensi dan aktivitas dakwah komunitas tersebut.(Ahmed, 2021)

Komunitas minoritas harus memiliki dana mandiri untuk dakwah. Berbeda dengan masyarakat mayoritas Muslim yang bisa mengandalkan negara atau lembaga resmi, komunitas minoritas perlu mengandalkan dana internal. Dana ini dibutuhkan untuk mendirikan masjid, sekolah Islam, pusat budaya, serta mendanai kegiatan dakwah. Kemandirian ekonomi memungkinkan komunitas tetap aktif meski tanpa bantuan eksternal.(Sulaiman, A., & Saad, 2022)

Ekonomi yang kuat juga dapat menciptakan stabilitas sosial internal. Komunitas dengan basis ekonomi yang kuat lebih siap menghadapi tantangan sosial seperti Islamofobia, diskriminasi, dan marginalisasi. Dalam banyak kasus, ekonomi menjadi pelindung bagi identitas Islam dan moralitas umat.(Ismail, N., & Omar, 2023)

Kekuatan ekonomi memberikan daya tawar komunitas Muslim dalam sistem sosial-politik. Misalnya, dalam konteks demokrasi liberal seperti AS dan UK, komunitas yang kuat secara ekonomi lebih berpengaruh dalam menentukan kebijakan publik, termasuk terkait kebebasan beragama dan hak pendidikan.(Khan, 2021) Di Indonesia, meskipun mayoritas penduduknya Muslim, konteks dakwah berbasis ekonomi dalam wilayah minoritas juga sangat relevan, khususnya di daerah-daerah dengan populasi Muslim yang kecil atau dalam konteks masyarakat multikultural seperti di Bali, Papua, NTT, Sulawesi Utara, dan sebagian wilayah timur Indonesia. Di tempat-tempat ini,

pendekatan dakwah yang inklusif dan berbasis maqasid sangat penting agar tidak memicu konflik horizontal, melainkan membangun harmoni melalui kontribusi nyata dalam bidang sosial dan ekonomi.

Masyarakat minoritas apabila mempunyai ekonomi yang kuat, maka akan dapat memperluas jangkauan dakwah. Dengan dana dan infrastruktur yang cukup, komunitas Muslim minoritas dapat memperluas jangkauan dakwah melalui media digital, platform edukasi, hingga kerja sama lintas agama. Semua ini memerlukan fondasi ekonomi yang tidak bergantung pada pihak luar.(Farooq, M., & Ibrahim, 2020)

Salah satu instrumen ekonomi yang terbukti efektif adalah wakaf produktif. Di Amerika Serikat dan Inggris, banyak lembaga Muslim mengelola properti wakaf untuk menghasilkan dana dakwah berkelanjutan. Islamic Relief dan Zaytuna College adalah contoh institusi yang mengandalkan wakaf untuk operasionalnya.(Hassan, K., & Sadeq, 2022) Di Indonesia wakaf produktif merupakan pengembangan dari konsep wakaf tradisional, di mana aset wakaf tidak hanya digunakan secara konsumtif (seperti masjid atau makam), tetapi dikelola secara produktif untuk menghasilkan keuntungan yang kemudian dimanfaatkan untuk kepentingan sosial, pendidikan, dakwah, dan pemberdayaan umat. Konsep ini sejalan dengan maqasid al-shariah, terutama dalam aspek *hifz al-mal* (menjaga harta) dan *hifz al-nafs* (menjaga kehidupan), karena aset tidak dibiarkan statis, melainkan diberdayakan secara optimal. Wakaf produktif memiliki potensi besar sebagai sumber pembiayaan alternatif yang berkelanjutan dan tidak bergantung pada dana APBN atau sistem perbankan konvensional.(Abdullah, M., & Ismail, 2022)

Wirausaha dan Usaha Kecil Menengah (UKM) Muslim, terutama yang berbasis halal dan etis, menjadi medium dakwah tersendiri. Bisnis makanan halal, fashion syar'i, hingga layanan keuangan syariah memperkenalkan nilai-nilai Islam dalam praktik bisnis kepada masyarakat luas.(Abdullah, M., & Yusof, 2021) Di Indonesia salah satu contoh UKM Muslim bisa kita lihat di Bali dimana komunitas Muslim

yang hidup di tengah mayoritas Hindu menjalankan usaha kecil seperti warung makan halal, toko sembako, dan usaha laundry syariah. Salah satu contohnya adalah Warung Muslim Nasi Pecel Mbak Tatik di Denpasar. Selain menjual makanan halal, pemilik warung juga aktif dalam kegiatan sosial seperti menyediakan makan gratis untuk pekerja informal setiap Jumat. Kegiatan ini menjadi bentuk nyata dari maqasid *hifz al-nafs* (menjaga jiwa) dan *hifz al-din* (menjaga agama), karena keberadaan makanan halal menjadi solusi kebutuhan umat sekaligus memperkenalkan nilai kepedulian Islam kepada masyarakat non-Muslim sekitar secara damai dan tidak mengancam.

Koperasi syariah merupakan bentuk solidaritas ekonomi yang khas dalam Islam. Di banyak negara Barat, koperasi Muslim telah menyediakan layanan keuangan mikro, distribusi produk halal, hingga program kesejahteraan sosial berbasis keanggotaan. Ini memperkuat ukhuwah dan dakwah internal. Koperasi syariah di Indonesia merupakan bentuk lembaga keuangan mikro berbasis prinsip-prinsip syariah yang mengedepankan keadilan, tolong-menolong (*ta'awun*), dan pelarangan riba (*usury*). Berbeda dengan koperasi konvensional, koperasi syariah menjalankan akad-akad muamalah seperti *mudharabah*, *musyarakah*, *murabahah*, *ijarah*, dan *qardhul hasan*. Kehadiran koperasi syariah menjadi solusi penting untuk memberdayakan ekonomi umat, terutama di sektor mikro dan informal. Koperasi syariah tidak hanya berfungsi sebagai lembaga simpan pinjam, tetapi juga sebagai instrumen dakwah ekonomi melalui praktik bisnis yang etis dan adil.

Ketika komunitas Muslim minoritas berkontribusi melalui ekonomi, mereka tidak hanya menguatkan diri, tetapi juga memperbaiki citra Islam di mata masyarakat. Banyak pengusaha Muslim di AS dan Eropa yang membuka lapangan kerja lintas agama, memfasilitasi dialog dan pengenalan Islam secara inklusif. (Zaman, 2021) Begitupun dengan Pendidikan Islam tidak bisa berkembang tanpa sokongan ekonomi. Biaya operasional sekolah, madrasah, dan universitas Islam harus ditopang dari sumber yang stabil. Model beasiswa, zakat pendidikan, dan kerja sama ekonomi

Keberhasilan model ekonomi syariah di komunitas minoritas bisa menjadi bukti bahwa Islam menawarkan solusi atas krisis ekonomi modern, terutama dalam hal etika bisnis, distribusi kekayaan, dan solidaritas. Hal ini memperkuat argumen dakwah secara intelektual. Dengan demikian jelas ekonomi bukan hanya pelengkap, tetapi fondasi utama dalam strategi dakwah minoritas. Melalui penguatan ekonomi berbasis maqasid, komunitas Muslim minoritas dapat menjaga eksistensinya, memperluas pengaruh dakwah, dan berkontribusi positif di tengah masyarakat pluralistik.

B. Konsep Ekonomi Maqasidik: Keadilan, Keberlanjutan, dan Pemberdayaan

Ekonomi maqasidik merupakan pendekatan dalam ekonomi Islam yang mengacu pada tujuan-tujuan utama syariah (*maqasid al-shariah*) dalam merancang kebijakan, aktivitas, dan sistem ekonomi. Pendekatan ini tidak hanya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi, tetapi lebih pada pencapaian kesejahteraan komprehensif yang mencakup aspek spiritual, sosial, dan material. Tujuan utama maqasid mencakup perlindungan atas agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*). Dalam konteks ekonomi, fokus utama maqasid adalah bagaimana sistem keuangan dan produksi mampu melindungi hak dan kebutuhan dasar manusia. Oleh karena itu, ekonomi maqasidik mendefinisikan keberhasilan ekonomi bukan hanya dari segi angka makro, tetapi sejauh mana ia menciptakan keadilan, keberlanjutan, dan pemberdayaan.

Keadilan (*al-'adl*) merupakan prinsip utama dalam maqasid ekonomi karena Islam menekankan distribusi kekayaan yang seimbang dan perlindungan terhadap kelompok rentan. Keadilan bukan hanya soal kesamaan, tetapi kesetaraan dalam hak, kesempatan, dan perlindungan. Dalam ekonomi, hal ini berarti mencegah akumulasi kekayaan oleh segelintir elit dan memastikan akses yang adil terhadap sumber daya. Sebagaimana disebut dalam QS. Al-Hasyr ayat 7, agar

“harta tidak hanya beredar di kalangan orang-orang kaya saja”. Konsep ini mendorong kebijakan redistribusi seperti zakat, wakaf, dan larangan riba untuk menciptakan keseimbangan sosial. Keadilan dalam maqasid menekankan keseimbangan antara hak individu dan tanggung jawab sosial dalam sistem ekonomi.(Dusuki, A. W., & Abozaid, 2022)

Dalam praktiknya, ekonomi maqasidik mendorong penghapusan praktik ekonomi eksploitatif seperti riba, gharar (ketidakjelasan), dan maysir (judi). Instrumen-instrumen keuangan Islam seperti *qardhul hasan*, *mudharabah*, dan *musyarakah* didesain untuk menciptakan keadilan hubungan antara pemilik modal dan pelaku usaha. Tidak seperti sistem kapitalistik yang cenderung menumpuk kekayaan, ekonomi maqasidik memastikan bahwa modal dan keuntungan didistribusikan berdasarkan nilai kontribusi dan risiko bersama. Sistem ini juga mengatur agar pemilik aset tidak mengambil keuntungan berlebihan dari kebutuhan mendesak orang lain. Infrastruktur keuangan Islam harus dibangun berdasarkan asas keadilan transaksi, bukan hanya kepatuhan formal terhadap syariah. Dengan demikian, keadilan tidak hanya normatif, tetapi terwujud dalam relasi ekonomi yang manusiawi.(Huda, N., & Heykal, 2023)

Keberlanjutan atau *sustainability* dalam perspektif maqasid bukan hanya menyangkut kelestarian lingkungan, tetapi juga kesinambungan sosial dan ekonomi jangka panjang. Islam mendorong pemanfaatan sumber daya alam secara bijak, dengan prinsip *la darar wa la dirar* (tidak merusak dan tidak membahayakan). Pengelolaan sumber daya harus memastikan hak generasi mendatang dan menghindari eksploitasi berlebihan. Dalam ekonomi maqasidik, keberlanjutan berarti membangun sistem produksi dan konsumsi yang ramah lingkungan, adil, serta menciptakan nilai tambah bagi komunitas. Maqasid mendorong sistem ekonomi yang tidak hanya efisien, tetapi juga etis dan lestari. Oleh karena itu, aktivitas ekonomi yang merusak alam, merugikan sosial, atau menjebak dalam utang berlebihan dianggap bertentangan dengan maqasid.(Ismail, A. G., & Hasan, 2022)

Prinsip keberlanjutan juga menuntut keseimbangan antara pembangunan ekonomi dan pelestarian lingkungan. Dalam ekonomi Islam, alam adalah amanah (*trust*) dari Allah SWT yang tidak boleh disalahgunakan. Aktivitas industri, pertanian, dan konsumsi harus mempertimbangkan dampak jangka panjang terhadap ekosistem. Praktik pertanian organik, energi terbarukan, dan pengelolaan limbah adalah contoh implementasi keberlanjutan berbasis maqasid. Selain itu, pemberdayaan komunitas melalui ekonomi sirkular dan produksi lokal juga bagian dari strategi keberlanjutan. Keberlanjutan yang berakar pada maqasid mendorong terciptanya masyarakat yang sehat secara ekologis, spiritual, dan sosial. (Arifin, 2021)

Pemberdayaan (*tamkin*) adalah salah satu aspek penting dari maqasid ekonomi yang berkaitan dengan peningkatan kapasitas individu dan komunitas untuk hidup mandiri dan sejahtera. Pemberdayaan bukan sekadar memberi bantuan, tetapi membangun kemampuan untuk mengelola usaha, mengakses pasar, dan menghindari ketergantungan. Islam mendorong distribusi alat produksi, pelatihan keterampilan, serta penciptaan ekosistem usaha yang inklusif. Program seperti mikrofinansial syariah, koperasi syariah, dan wakaf produktif adalah instrumen yang sesuai dengan prinsip maqasid pemberdayaan. Pemberdayaan merupakan jalan utama menuju pengurangan kemiskinan struktural dalam kerangka Islam. Dengan ini, maqasid tidak hanya menjadi konsep spiritual, tapi juga kerangka kerja pembangunan ekonomi yang progresif.

Berbagai lembaga di Indonesia telah mengadopsi prinsip pemberdayaan maqasidik, seperti BMT (Baitul Maal wat Tamwil), LAZNAS, dan koperasi syariah. Misalnya, program pembiayaan mikro Dompot Dhuafa atau BMT BMI tidak hanya memberikan dana usaha, tetapi juga pelatihan dan pendampingan bisnis. Ini mencerminkan model *tawhidic microfinance* yang tidak hanya profit-oriented, tapi juga transformatif. Selain itu, wakaf produktif digunakan untuk membangun sekolah, rumah sakit, dan toko kelontong yang dikelola oleh komunitas lokal. Program-program ini memperlihatkan integrasi nilai maqasid dengan praktik ekonomi modern yang terukur dan

inklusif. Sistem pemberdayaan maqasidik harus mencakup dimensi spiritual, sosial, dan material secara seimbang.(Huda, N., & Heykal, 2023)

Untuk mengimplementasikan ekonomi maqasidik secara luas, diperlukan kebijakan publik yang mendukung ekosistem keuangan syariah yang adil dan inklusif. Pemerintah, regulator, dan lembaga keuangan syariah harus bekerja sama untuk merumuskan indikator keberhasilan ekonomi berbasis maqasid. Beberapa inisiatif seperti Indeks Maqasid Syariah (MSI) telah digunakan oleh Bank Indonesia dan BPKH untuk menilai efektivitas program berdasarkan nilai maqasid. Integrasi maqasid dalam kebijakan fiskal dan moneter dapat menciptakan pembangunan ekonomi yang tidak sekadar tumbuh, tetapi juga adil dan seimbang. Ini menandai pergeseran paradigma dari ekonomi makro konvensional menuju pembangunan yang lebih holistik dan spiritual.(Santoso, 2023)

Meski konsep ekonomi maqasidik sangat ideal dan progresif, implementasinya masih menghadapi berbagai tantangan. Literasi masyarakat tentang maqasid masih rendah, dan banyak institusi keuangan syariah belum sepenuhnya menjadikan maqasid sebagai kerangka kerja operasional. Selain itu, regulasi dan kebijakan yang berpihak pada maqasid belum sepenuhnya terintegrasi dalam sistem ekonomi nasional. Diperlukan sinergi antara akademisi, praktisi, dan regulator untuk memperluas pemahaman dan adopsi maqasid dalam bisnis dan keuangan. Upaya ini penting agar ekonomi syariah tidak hanya bersifat formalistik (sekadar bebas riba), tetapi benar-benar substansial dan berdampak. Oleh karena itu, penguatan riset, pelatihan SDM, dan desain kebijakan maqasidik menjadi agenda strategis dalam pembangunan ekonomi Islam kontemporer.

Jadi konsep ekonomi maqasidik menawarkan alternatif nyata terhadap sistem kapitalistik dan sosialistik yang cenderung gagal menyeimbangkan pertumbuhan dan keadilan. Dengan menekankan keadilan, keberlanjutan, dan pemberdayaan, ekonomi maqasidik menjadikan manusia sebagai pusat, bukan sekadar alat produksi.

Dalam era globalisasi dan krisis multidimensi, pendekatan ini relevan untuk menjawab tantangan kemiskinan, ketimpangan, dan kerusakan lingkungan. Negara-negara Muslim, termasuk Indonesia, memiliki peluang besar untuk memimpin transformasi ekonomi dunia dengan menjadikan maqasid sebagai dasar pengambilan kebijakan dan model pembangunan. Oleh karena itu, membumikan konsep ini ke dalam sistem keuangan, koperasi, wakaf, dan ekonomi digital menjadi langkah penting untuk menghadirkan ekonomi Islam yang rahmatan lil 'alamin.

C. Model Dakwah Berbasis Ekonomi: Koperasi, Usaha Halal, Wakaf Produktif

Koperasi syariah merupakan salah satu instrumen dakwah ekonomi yang strategis karena memadukan prinsip kebersamaan, keadilan, dan tolong-menolong (*ta'awun*) dalam pengelolaan keuangan. Model ini sangat efektif dalam memberdayakan umat di sektor mikro dan menengah tanpa terjebak pada sistem riba. Koperasi seperti BMT (Baitul Maal wat Tamwil) tidak hanya menjadi lembaga simpan pinjam, tetapi juga media dakwah melalui pembinaan spiritual, pelatihan bisnis, dan penguatan solidaritas sosial. Dengan demikian koperasi syariah menjadi wadah dakwah bil hal, di mana nilai-nilai Islam dipraktikkan langsung dalam transaksi ekonomi, bukan sekadar disampaikan lewat ceramah. Dalam konteks masyarakat marginal, koperasi syariah juga menjadi saluran utama dalam mengintegrasikan aspek maqasid seperti perlindungan harta (*hifz al-mal*) dan pemberdayaan jiwa (*hifz al-nafs*). (Huda, N., & Heykal, 2023)

Usaha halal, terutama di bidang kuliner, fashion, dan kosmetik, kini telah menjadi sarana efektif dakwah yang tidak hanya menyasar umat Islam tetapi juga masyarakat luas. Produk halal yang dikemas modern dan profesional memperkenalkan nilai-nilai Islam seperti kebersihan, etika bisnis, dan tanggung jawab sosial secara tidak langsung kepada konsumen lintas agama. Dalam konteks ini, dakwah tidak dilakukan melalui lisan, melainkan melalui pengalaman konsumen atas layanan

dan produk yang sesuai dengan ajaran Islam. Industri halal berkontribusi besar terhadap transformasi citra Islam yang ramah, progresif, dan berkualitas, sehingga mampu menciptakan simpati dan pemahaman dari masyarakat non-Muslim. Inilah bentuk nyata dari *dakwah bil hikmah* dan *bil haal* dalam dunia bisnis modern.(Arifin, 2021)

Wakaf produktif adalah pengembangan dari konsep wakaf tradisional yang bersifat konsumtif menjadi instrumen sosial ekonomi berkelanjutan. Dalam konteks dakwah, wakaf produktif dapat digunakan untuk membangun fasilitas umum seperti rumah sakit, sekolah, dan minimarket yang tidak hanya memenuhi kebutuhan umat, tetapi juga memperkenalkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan publik. Sebagai contoh, Dompot Dhuafa mengembangkan Wakaf Mart dan Wakaf Rumah Sakit Ibu dan Anak sebagai sarana pelayanan umat sekaligus media dakwah yang membumi. Wakaf produktif memperluas cakupan dakwah dari ruang ibadah ke ruang sosial, sekaligus menjadi strategi distribusi kekayaan yang adil dan berkelanjutan. Pendekatan ini selaras dengan maqasid *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, dan *hifz al-mal*.(Abdullah, M., & Ismail, 2022)

Model dakwah berbasis ekonomi tidak hanya menawarkan solusi terhadap problem kemiskinan, tetapi juga membangun sistem nilai yang utuh antara spiritualitas dan aktivitas bisnis. Aktivitas ekonomi yang dijalankan atas dasar nilai Islam seperti amanah, jujur, dan tanggung jawab merupakan praktik nyata dari dakwah akhlak. Usaha koperasi, bisnis halal, dan pengelolaan wakaf bukan sekadar aktivitas profit, tetapi juga ibadah dan misi dakwah yang menyentuh hati masyarakat melalui kebermanfaatan nyata. Dakwah ekonomi berhasil menjangkau kelompok sasaran yang tidak bisa dijangkau oleh dakwah konvensional, seperti pengusaha kecil, ibu rumah tangga, dan generasi muda. Oleh karena itu, dakwah ekonomi menawarkan pendekatan yang lebih fleksibel, humanis, dan solutif terhadap problematika umat masa kini.(Santoso, 2023)

Meski potensial, pengembangan dakwah berbasis ekonomi menghadapi sejumlah tantangan, antara lain keterbatasan sumber daya manusia, lemahnya literasi ekonomi syariah, serta kurangnya regulasi pendukung dari pemerintah. Namun, dengan meningkatnya minat generasi muda Muslim terhadap usaha halal dan berkembangnya ekosistem ekonomi syariah nasional, model ini memiliki prospek cerah ke depan. Dukungan dari lembaga zakat, BAZNAS, pesantren entrepreneur, dan sektor swasta sangat penting untuk memperluas jangkauan dakwah ekonomi. Literasi maqasid perlu diperkuat agar seluruh aktivitas ekonomi tidak hanya halal secara teknis, tetapi juga adil, berkelanjutan, dan memberdayakan. Dengan integrasi yang baik antara syariah dan praktik ekonomi kontemporer, dakwah berbasis ekonomi dapat menjadi kekuatan utama dalam transformasi sosial umat Islam secara inklusif dan berkelanjutan

D. Studi Kasus Ekonomi Minoritas Sukses (Misalnya Muslim AS, UK)

Muslim di Amerika Serikat, meskipun tergolong minoritas (sekitar 1,1% dari populasi), menunjukkan kemajuan signifikan dalam bidang ekonomi. Survei Pew Research (2021) mencatat bahwa mayoritas Muslim Amerika aktif dalam sektor profesional seperti kesehatan, teknologi, dan pendidikan, serta memiliki tingkat pendidikan yang relatif tinggi. Banyak dari mereka adalah imigran generasi pertama dan kedua yang berhasil membangun bisnis dari bawah. Pengusaha Muslim telah berhasil menciptakan ribuan lapangan kerja lokal, serta mendirikan jaringan keuangan dan komunitas yang mandiri. Model ekonomi yang mereka bangun menggabungkan nilai Islam dengan etos kerja Amerika, sehingga dapat diterima oleh masyarakat luas. Keberhasilan ini menjadikan ekonomi sebagai sarana dakwah dan integrasi sosial yang efektif. (Suleiman, M., & Curtis, 2022)

Salah satu sektor kunci yang mendongkrak ekonomi Muslim di AS adalah industri makanan halal dan ritel. Halal Guys, sebuah usaha

makanan jalanan yang dimulai dari truk kecil di New York, kini telah menjadi waralaba global dengan cabang di berbagai negara. Di kota-kota seperti Chicago, Houston, dan Los Angeles, komunitas Muslim mengembangkan pusat bisnis halal yang tidak hanya melayani kebutuhan internal umat, tetapi juga menarik pelanggan non-Muslim. Menurut laporan dari *Institute for Social Policy and Understanding (ISPU)* (2023), bisnis halal menjadi sarana dakwah yang efektif karena memperkenalkan konsep etika, kebersihan, dan keadilan dalam bisnis kepada publik Amerika. Kegiatan ekonomi ini menciptakan persepsi positif terhadap Islam sebagai agama yang progresif dan berkontribusi pada pembangunan.

Muslim di Inggris, yang berjumlah sekitar 4,4% dari populasi, juga menunjukkan pencapaian ekonomi yang signifikan, terutama di sektor UKM (usaha kecil dan menengah), teknologi, serta keuangan Islam. Banyak Muslim di UK yang menjalankan bisnis keluarga yang sukses dan turut menggerakkan ekonomi lokal, terutama di kota-kota seperti Birmingham, Manchester, dan London. Laporan *British Muslim Census* (2021) menyebutkan bahwa lebih dari 33% Muslim Inggris bekerja sebagai pengusaha atau wiraswasta. Hal ini menunjukkan tingkat kemandirian ekonomi yang tinggi di tengah tantangan diskriminasi dan stereotip. Keberhasilan ini tidak hanya memberikan ketahanan ekonomi, tetapi juga memperkuat posisi sosial-politik komunitas Muslim dalam masyarakat Inggris. (Ramdani, N., & Duderija, 2022)

Inggris adalah salah satu negara Barat pertama yang secara resmi mengakui dan mendukung perkembangan keuangan Islam. Bank seperti Al Rayan Bank dan Gatehouse Bank menyediakan produk syariah yang kompetitif dan diawasi oleh otoritas keuangan nasional. Keberadaan bank ini tidak hanya memberi akses keuangan yang sesuai syariah bagi Muslim, tetapi juga menarik perhatian non-Muslim yang tertarik pada sistem keuangan etis. Selain itu, wakaf modern juga dikembangkan oleh lembaga seperti National Waqf Fund dan Muslim Charities Forum untuk membiayai proyek-proyek sosial seperti rumah sakit dan pendidikan. Keberhasilan lembaga keuangan Islam di Inggris menunjukkan bahwa prinsip maqasid dapat

diimplementasikan di negara sekuler dengan dukungan regulasi yang inklusif.(Wilson, 2923)

Baik di AS maupun UK, ekonomi digunakan oleh komunitas Muslim minoritas bukan hanya sebagai sarana bertahan hidup, tetapi sebagai medium untuk berdakwah secara damai dan konstruktif. Konsep dakwah dalam konteks ini lebih banyak dilakukan melalui praktik bisnis yang etis, kontribusi sosial, serta keterlibatan dalam kegiatan lintas agama dan komunitas. Inisiatif seperti Muslim Community Fund di London atau American Muslim Consumer Consortium (AMCC) di AS memperlihatkan bagaimana ekonomi, branding, dan identitas Muslim dapat dikemas sebagai aset kultural yang membangun. Dijelaskan bahwa generasi muda Muslim diaspora kini lebih memilih pendekatan soft-dakwah melalui bisnis, media digital, dan gaya hidup halal yang inklusif. Ini mencerminkan dakwah maqasidik yang lebih substansial daripada simbolik.(Tauseef, M., Ali, S., & Khan, 2023)

Kisah sukses Muslim di negara-negara Barat menunjukkan bahwa minoritas bisa menjadi kuat secara ekonomi jika mereka memiliki visi kolektif, etos kerja, dan dukungan institusional. Indonesia bisa mengambil pelajaran dari pengalaman Muslim di AS dan UK, terutama dalam penguatan koperasi syariah, optimalisasi wakaf produktif, dan penciptaan ekosistem bisnis halal yang profesional. Strategi dakwah ekonomi yang mereka jalankan bukan hanya berbasis identitas, tetapi berbasis kontribusi nyata yang membangun kepercayaan publik. Oleh karena itu, model-model diaspora Muslim ini sangat relevan untuk diterapkan di wilayah Indonesia yang umat Islamnya berada dalam posisi minoritas seperti Bali, Papua, dan NTT. Dengan pendekatan maqasidik dan kolaboratif, dakwah ekonomi akan lebih mudah diterima dan berkelanjutan di tengah masyarakat majemuk.

E. Rekomendasi Program Dakwah Ekonomi untuk Minoritas

Rekomendasi utama dalam penguatan dakwah ekonomi minoritas adalah pendirian koperasi syariah berbasis komunitas lokal, yang

dapat menjawab kebutuhan keuangan masyarakat tanpa riba. Koperasi ini bukan hanya sebagai lembaga simpan pinjam, tetapi juga sebagai pusat edukasi ekonomi, pelatihan kewirausahaan, serta sarana dakwah sosial. Di wilayah minoritas Muslim seperti Bali atau Papua, koperasi syariah dapat mengangkat citra Islam melalui pelayanan profesional, transparansi, dan pemberdayaan ekonomi warga. Model koperasi syariah yang berakar pada nilai-nilai maqasid seperti keadilan dan tolong-menolong mampu membangun kepercayaan sosial dan menjadi kekuatan dakwah yang relevan dalam masyarakat plural. Koperasi juga memberi peluang membangun jaringan ekonomi lintas agama secara inklusif. (Huda, N., & Heykal, 2023)

Program kedua yang direkomendasikan adalah pengembangan usaha halal lokal, baik dalam sektor makanan, pariwisata, fashion, maupun kerajinan khas daerah. Dalam konteks dakwah, usaha halal bukan sekadar menjual produk halal, melainkan menyampaikan nilai-nilai Islam seperti kebersihan, integritas, dan tanggung jawab sosial secara praksis. Pemerintah daerah dan lembaga Islam perlu mendorong sertifikasi halal mikro yang mudah diakses bagi pelaku usaha minoritas. Pelaku UMKM Muslim di daerah minoritas yang mendapatkan pendampingan dalam branding dan pemasaran halal mengalami peningkatan omzet hingga 40% dan mendapat sambutan positif dari konsumen non-Muslim. Ini membuktikan bahwa usaha halal adalah jembatan ekonomi sekaligus sarana soft-dakwah yang efektif di wilayah mayoritas non-Muslim. (Arifin, 2021)

Wakaf produktif perlu dioptimalkan untuk membiayai infrastruktur sosial dan pelayanan publik di daerah-daerah minoritas, seperti sekolah Islam inklusif, klinik kesehatan gratis, dan minimarket berbasis wakaf. Model ini memungkinkan komunitas Muslim memberi kontribusi nyata kepada masyarakat luas, terlepas dari perbedaan agama. Hal ini akan memperkuat citra Islam yang rahmatan lil 'alamin dan memperluas daya jangkauan dakwah. Apabila wakaf produktif yang dikelola secara profesional dapat menghasilkan pembiayaan mandiri untuk program-program sosial tanpa membebani APBD atau dana

zakat. Keberadaan layanan publik yang dikelola umat Islam secara terbuka dan transparan akan menciptakan ruang interaksi positif dan memperkuat posisi sosial Muslim minoritas.(Abdullah, M., & Ismail, 2022)

Salah satu tantangan dakwah ekonomi di kalangan minoritas adalah rendahnya literasi keuangan syariah dan minimnya kader dakwah yang memahami aspek ekonomi. Oleh karena itu, perlu ada program pelatihan literasi keuangan syariah, pendampingan bisnis Islami, dan kaderisasi dai ekonomi. Lembaga dakwah dan perguruan tinggi Islam dapat bersinergi untuk mencetak dai atau relawan dakwah ekonomi yang menguasai maqasid syariah, bisnis halal, serta strategi dakwah kontekstual di masyarakat multikultural. Pendekatan dakwah ekonomi yang berbasis pada pengetahuan praktis dan kemampuan komunikasi lintas budaya jauh lebih efektif dibandingkan pendekatan normatif. Maka, perlu pembentukan “pusat dakwah ekonomi” yang bertugas mengintegrasikan antara kajian, aksi, dan advokasi ekonomi umat di daerah minoritas.(Santoso, 2023)

Rekomendasi terakhir adalah pengembangan platform digital dan ekosistem e-commerce halal yang mendukung usaha komunitas Muslim minoritas untuk memperluas pasar. Dalam era digital, dakwah ekonomi tidak bisa lepas dari pemanfaatan teknologi, baik untuk edukasi, pemasaran produk halal, maupun penggalangan dana wakaf dan zakat secara online. Startup dan fintech syariah seperti LinkAja Syariah atau Ethis dapat dikembangkan sebagai mitra distribusi untuk pembiayaan mikro berbasis syariah. Selain itu, marketplace halal juga bisa menjadi etalase dakwah identitas Muslim yang bersahabat, progresif, dan kolaboratif. Seperti generasi muda Muslim diaspora di negara-negara Barat telah membuktikan bahwa media digital sangat efektif dalam menyampaikan pesan Islam melalui produk ekonomi yang profesional, estetik, dan solutif.(Tauseef, M., Ali, S., & Khan, 2023)

BAB 10

ROADMAP DAKWAH MINORITAS ASIA TENGGERA: THAILAND, MYANMAR, FILIPINA

A. Pendahuluan

Asia Tenggara memiliki keragaman etnis, budaya, dan agama. Setiap negara memiliki dinamika berbeda antara mayoritas dan minoritas. Di Indonesia dan Malaysia, mayoritas penduduk Muslim, tetapi di Thailand, Myanmar, dan Filipina, umat Islam minoritas menghadapi tantangan sosial dan politik yang kompleks. (Suaedy, 2010). Di negara tersebut, komunitas Muslim tidak hanya terpinggirkan juga mengalami hambatan struktural, keterbatasan dalam pengakuan identitas, representasi politik, dan kebebasan beragama (Saravanamuttu, 2009). Dakwah di wilayah ini tidak sekadar menyampaikan ajaran Islam, tetapi berperan menjaga martabat komunitas, memperkuat solidaritas internal, dan mendorong dialog antar kelompok secara inklusif dan konstruktif (Aini & Don, 2022).

Dakwah penting bagi Muslim minoritas di Asia Tenggara karena mereka sering mengalami marginalisasi. Di Thailand, Myanmar, dan Filipina, akses mereka terhadap pendidikan, ekonomi, politik, dan kebebasan beragama terbatas, sehingga kualitas hidup menurun dan identitas serta persatuan komunitas melemah (Jitpiromsri et al., 2020). Di Thailand Selatan, Melayu-Muslim Patani merasa terpinggirkan sejak wilayah mereka dianeksasi. Sejak konflik awal 2000-an, daerah ini berada di bawah pengawasan militer. Aktivitas dakwah dicurigai sebagai perlawanan, membuat ulama kesulitan berdakwah secara terbuka, dan masyarakat hidup dalam ketakutan (McCargo, 2015). Akibatnya, praktik keagamaan menjadi terbatas dan menimbulkan rasa takut di kalangan masyarakat.

Di Myanmar, umat Islam, terutama Rohingya, mengalami diskriminasi berat dan sejak 1982 tidak diakui sebagai warga negara, sehingga kehilangan akses pendidikan, kesehatan, dan kebebasan beribadah (Setiyani & Setiyono, 2020). Pada 2017, lebih dari 750.000 orang mengungsi ke Bangladesh. Dakwah hanya bisa dilakukan secara terbatas untuk menjaga iman dan identitas (Noname, 2024). Di Indonesia, mayoritas pengungsi Rohingya adalah laki-laki, sehingga dakwah juga bersifat darurat dan tertutup. Di Filipina, Muslim Moro telah lama berjuang untuk otonomi; meski Bangsamoro berdiri resmi pada 2019, kemiskinan, pendidikan rendah, dan ketimpangan pembangunan masih menjadi masalah (San Juan Jr., 2006). Dakwah di komunitas Muslim minoritas berbeda dengan mayoritas: selain menyampaikan ajaran agama, dakwah berfungsi memperjuangkan hak, memulihkan luka sosial, membangun solidaritas, dan perdamaian. Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, membuat dakwah lebih kontekstual dan membantu umat bertahan serta berkembang. (Reifsnider, 2021).

Tulisan ini membahas kehidupan Muslim minoritas di Thailand, Myanmar, dan Filipina, fokus pada tantangan, praktik dakwah, dan penguatan komunitas. Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*—yang melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—digunakan sebagai dasar untuk dakwah yang partisipatif, kontekstual, dan transformatif. Penelitian ini meneliti kondisi sosial-politik dan budaya, cara dakwah dijalankan di tengah diskriminasi, tantangan dan peluang model dakwah yang relevan, serta penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai strategi etis. Studi ini mengisi kekosongan literatur yang sebelumnya fokus pada konflik, dengan menekankan dakwah sebagai sarana pemberdayaan dan rekonsiliasi. Kebaruan penelitian terletak pada integrasi dakwah dengan dinamika sosial-politik minoritas, pengembangan model *maqāṣid* inklusif, dan pendekatan komparatif lintas negara. Hasilnya diharapkan membantu merumuskan roadmap dakwah adaptif bagi Muslim minoritas di Asia Tenggara.

B. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan metode studi pustaka dan studi kasus komparatif. Data diperoleh dari sumber primer seperti dokumen resmi dan laporan lembaga internasional, serta sumber sekunder berupa literatur akademik terkait dakwah, minoritas, dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Analisis dilakukan secara tematik dan komparatif untuk merumuskan tantangan, peluang, dan model dakwah kontekstual bagi komunitas uslim minoritas di Asia Tenggara.

C. Tinjauan Pustaka (*Literature Review*)

Yusuf al-Qaradawi melalui konsep *Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah* (Al-Qarḍāwī, 2001) menekankan pentingnya dakwah bagi komunitas Muslim minoritas dengan pendekatan yang fleksibel, realistis, dan kontekstual. Ia mengajukan prinsip *rukhsah* (keringanan hukum) untuk mempermudah praktik beragama dalam situasi sulit, seperti yang dialami Muslim di Myanmar dan Thailand Selatan. Dakwah dapat dijalankan secara sederhana dan informal, melalui pengajian kecil, dakwah digital, atau pendidikan berbasis keluarga. Al-Qaradawi juga mendorong partisipasi aktif Muslim minoritas dalam kehidupan sosial-politik. Hal ini tampak pada komunitas Muslim di Mindanao yang berperan dalam pemerintahan BARMM, maupun pada Muslim Cham yang melestarikan tradisi dan bahasa lokal dalam dakwah. Pendekatan ini selaras dengan tujuan utama *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan (Auda, 2008a).

Fiqih minoritas menekankan pentingnya menjaga identitas Islam tanpa terasing dari masyarakat. Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa Muslim minoritas berhak mengekspresikan ajaran dan simbol agama (Faiz & Afrita, 2024). Ini terlihat pada komunitas Cham di Kamboja dan Vietnam yang mempertahankan Islam lewat pendidikan informal dan budaya lokal. *Fiqh al-aqalliyyāt* juga mendorong partisipasi sosial-politik, termasuk pemilu, lembaga negara, dan dialog lintas agama, seperti tercermin di BARMM Mindanao dengan

keterlibatan ulama dalam pemerintahan demi menjaga maqāṣid al-syarī 'ah. Banyak kajian tentang Muslim minoritas di Asia Tenggara menyoroti aspek politik, HAM, dan konflik. Umumnya, penelitian membahas marginalisasi, kekerasan negara, serta ketegangan identitas dengan pemerintah. Contohnya, kasus Rohingya di Myanmar menunjukkan hilangnya kewarganegaraan akibat UU 1982 dan eksodus besar ke Bangladesh sejak 2017 (Arianta et al., 2020). Umat Islam Rohingya tidak hanya kehilangan hak sipil, tetapi juga menghadapi hambatan dalam menjalankan aktivitas dakwah.

Konflik antara pemerintah dan komunitas Melayu-Muslim Patani telah berlangsung lama. Masalahnya bukan hanya politik, tetapi juga terkait identitas budaya dan bahasa. Di tengah pengawasan militer yang ketat, kegiatan dakwah sering dicurigai terkait gerakan separatis, sehingga ruang beragama menjadi terbatas. (Djamil et al., 2021; McCargo, 2011). Berbeda dengan di Filipina Selatan, umat Islam Moro untuk memperoleh otonomi melahirkan wilayah BARMM pada 2019. Meski menjadi pencapaian politik penting, tantangan sosial dan ekonomi masih besar. Dalam konteks ini, dakwah berperan penting untuk memperkuat kesadaran kolektif dan pemberdayaan masyarakat (Buendia, 2008; Noname, 2021). Dakwah partisipatif berbeda dari dakwah normatif satu arah karena menempatkan masyarakat sebagai subjek aktif transformasi sosial. Ia menjadi ruang dialog dan pemberdayaan melalui pendidikan darurat, dukungan psikososial, pelatihan keterampilan, dan penguatan nilai Islam berbasis lokal (Haq & Isa, 2024). Di kamp pengungsian Rohingya, pendekatan ini terbukti menjaga identitas sekaligus memulihkan luka sosial. Lebih jauh, dakwah partisipatif berperan sebagai jembatan komunikasi lintas agama, memperkuat rekonsiliasi dan toleransi. Hal ini selaras dengan maqāṣid al-syarī 'ah yang menekankan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip maqāṣid al-syarī'ah, yang menjadikan perlindungan atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai tujuan utama syariat Islam.

Dakwah partisipatif dapat mengadopsi pendekatan berbasis komunitas yang menanggapi kebutuhan riil masyarakat, seperti pendidikan, keadilan ekonomi, pemberdayaan perempuan, dan perlindungan anak (Sulistyowati, 2020). Di Thailand Selatan, dakwah lebih diterima karena tidak dipandang sebagai politik dan mencerminkan nilai keadilan. Di pengungsian atau wilayah konflik, seperti Rohingya, dakwah dilakukan lewat pendidikan darurat, dukungan psikologis, penguatan nilai Islami sesuai budaya lokal, dan kerja sama sosial untuk menjaga identitas Islam serta memulihkan kondisi sosial dan mental (Kwuelum, 2024). Konsep **maqāṣid al-syarī 'ah** berkembang pesat dalam merespons tantangan modern. Pemikir seperti Jasser Auda melihatnya bukan sekadar prinsip normatif, tetapi juga sebagai dasar kebijakan publik, keadilan sosial, dan nilai Islam universal (Auda, 2008b). Pendekatan ini menjadi alat transformasi sosial bagi Muslim minoritas, menekankan perlindungan lima hal: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sejak akhir abad ke-20, konsep ini makin relevan untuk menghadirkan hukum Islam yang kontekstual, solutif, dan berfokus pada kemaslahatan.

D. Temuan dan Pembahasan

1. Profil Umum Komunitas Muslim Minoritas di Asia Tenggara

Islam merupakan agama mayoritas di Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam, di mana umat Muslim memiliki dominasi demografis dan kelembagaan. Sebaliknya, di negara Asia Tenggara lain seperti Thailand, Myanmar, Filipina, Vietnam, Kamboja, Laos, dan Timor Leste, Muslim hidup sebagai minoritas dalam sistem sosial-politik yang dikuasai non-Muslim. Keberadaan mereka umumnya terkonsentrasi di wilayah dengan sejarah panjang keterhubungan dengan dunia Islam (Woodward, 2009). Misalnya, komunitas Muslim Thailand banyak terdapat di Pattani, Yala, dan Narathiwat, bekas Kesultanan Patani yang dianeksasi Siam (Wildan, 2022). Di Myanmar, kelompok terbesar adalah etnis Rohingya di Rakhine, sedangkan di Filipina, Muslim terkonsentrasi di Mindanao dan kepulauan Sulu, bekas wilayah Kesultanan Sulu dan Maguindanao (Iskandar, 2023).

Jumlah umat Islam minoritas di Asia Tenggara bervariasi antarnegara. Di Filipina terdapat sekitar 6–7 juta Muslim (6–7% populasi), mayoritas etnis Moro di Mindanao. Thailand memiliki ±4 juta Muslim (5–6%), terutama Melayu-Patani. Di Myanmar ada sekitar 2,2 juta Muslim (±4%), termasuk Rohingya, meski data kerap diperdebatkan karena faktor politik (Theofany et al., 2019). Komunitas Cham di Kamboja berjumlah ±300 ribu, sedangkan di Vietnam sekitar 75 ribu. Laos dan Timor Leste memiliki populasi Muslim sangat kecil, kurang dari 0,2%. Perbedaan ini dipengaruhi oleh sejarah, migrasi, dan kebijakan negara terhadap identitas Islam (Asia, 1997). Meski jumlahnya kecil, Muslim minoritas di kawasan ini memiliki keragaman bahasa, budaya, dan praktik keagamaan. Proses Islamisasi sejak abad ke-13 melalui perdagangan dan dakwah membentuk identitas Islam yang khas di tiap wilayah. Namun, kolonialisasi dan kebijakan nasional pascakemerdekaan sering menekan ekspresi keagamaan di ruang publik (Sharma, 2025). Akibatnya, komunitas Muslim kerap menghadapi tekanan politik dan budaya, di Myanmar, berkembang menjadi krisis kemanusiaan besar (Goodman, 2021).

Respons negara terhadap Muslim minoritas juga bervariasi (Somasundram et al., 2021). Filipina memberi pengakuan melalui pembentukan BARMM, Thailand mengakui kewarganegaraan Muslim selatan, tetapi kerap distigma dan dibatasi akses ke masjid dan pendidikan Islam. Di Myanmar, Rohingya justru tidak diakui sebagai warga negara berdasarkan UU 1982 sehingga menjadi kelompok tanpa kewarganegaraan dan korban diskriminasi (International Crisis Group, 2014). Muslim Cham di Vietnam dan Kamboja diakui secara hukum walau menghadapi keterbatasan ekonomi dan fasilitas keagamaan. Muslim di Laos dan Timor Leste tidak mengalami diskriminasi besar, sehingga sulit membangun lembaga pendidikan dan ibadah (Karimullah, 2023). Muslim minoritas di Asia Tenggara menghadapi masalah identitas, kewarganegaraan, hak dasar, dan hubungan antaragama. Menghadapinya membutuhkan pendekatan lintas agama, politik, sosiologi, dan HAM, dengan strategi inklusif, penguatan institusi lokal, pemberdayaan komunitas, serta dialog

terbuka untuk membangun hubungan harmonis dengan mayoritas (Koma, 2023).

2. Ketegangan Sosial Muslim Minoritas: Agama, Negara, dan Etnis

Muslim minoritas di Asia Tenggara menghadapi kondisi sosial-politik yang rumit karena persinggungan agama, etnis, dan kekuasaan negara. Mereka kerap mengalami diskriminasi ganda baik sebagai pemeluk agama Islam maupun sebagai etnis berbeda dari narasi nasional. Islam sering dilihat bukan hanya sebagai keyakinan, tetapi juga simbol budaya dan politik (Alexander, 2009). Di Thailand, Myanmar, dan Filipina, identitas Muslim melekat pada etnis lokal seperti Melayu-Patani, Rohingya, dan Moro. Namun, ketika negara menegaskan identitas nasional yang homogen, keberadaan mereka dianggap menyimpang atau mengancam, sehingga memicu eksklusi sosial dan struktural (Liu et al., 2025).

3. Diskriminasi Struktural dan Nasionalisme Mayoritas

Diskriminasi terhadap Muslim minoritas di Asia Tenggara dilegitimasi oleh regulasi negara dan praktik institusional (Ghatak, 2017). Di Thailand, kebijakan pendidikan menghapus identitas Melayu-Patani dan aktivitas pesantren serta masjid diawasi karena dicurigai terkait separatisme. Di Myanmar, kondisi lebih ekstrem: Rohingya kehilangan hak dasar, dibatasi mobilitas, dan menjadi sasaran propaganda kebencian nasionalis Buddha. Sementara di Filipina, meski konflik mereda dan otonomi terbentuk, komunitas Moro masih menghadapi kemiskinan, kesenjangan pendidikan, dan lemahnya tata kelola lokal (Dorairajoo, 2009).

4. Studi Kasus Empiris

Muslim minoritas di Asia Tenggara menghadapi situasi sosial-politik yang sulit akibat faktor agama, etnis, dan kekuasaan negara. Diskriminasi datang baik dari masyarakat maupun kebijakan resmi. Di Thailand Selatan, Melayu-Muslim di Pattani, Yala, dan Narathiwat, bekas Kesultanan Patani, sejak 2004 menghadapi konflik militer dan

separatis. Meski dakwah sering dicurigai, ulama dan pesantren tetap mengajarkan Islam damai dan menjaga budaya Melayu tanpa kekerasan. Di Myanmar, Rohingya mengalami diskriminasi parah, tidak diakui sebagai warga negara, kehilangan akses pendidikan dan layanan dasar, serta menjadi korban kekerasan militer, hingga ratusan ribu mengungsi ke Bangladesh sejak 2017. Dakwah di kamp pengungsian bertujuan menjaga iman, memperkuat solidaritas, dan memberi harapan. Di Filipina, Muslim Moro lama berjuang untuk hak politik dan otonomi. Meski Bangsamoro (BARMM) berdiri sejak 2019, masalah kemiskinan, pendidikan rendah, dan lemahnya tata kelola masih ada. Di sini, dakwah, pesantren, dan peran pemuda penting untuk membangun perdamaian dan persatuan.

E. Pembahasan dan Diskusi

1. Dakwah Partisipatif di Kalangan Muslim Minoritas Asia Tenggara: Studi Kontekstual dan Praktik Lapangan

Dengan terbentuknya Bangsamoro Autonomous Region in Muslim Mindanao (BARMM) pada 2019, dakwah mendapat dukungan institusional melalui lembaga seperti *Darul Ifta'* yang mengeluarkan fatwa, melatih dai, dan memperkuat madrasah. Program dakwah berbasis komunitas juga dikembangkan, termasuk pelatihan kepemimpinan, kampanye kesehatan, dan pemberdayaan perempuan, sejalan dengan prinsip menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Di Myanmar, khususnya bagi Rohingya, dakwah berlangsung dalam kondisi darurat akibat pencabutan kewarganegaraan dan krisis pengungsian sejak 2017. Dakwah dilakukan secara sederhana di keluarga, masjid kecil, dan kamp pengungsian untuk menjaga iman dan solidaritas. Diaspora Rohingya di Malaysia, Bangladesh, dan Arab Saudi turut membantu lewat pendanaan, pendirian madrasah, dan pengiriman dai, sekaligus mempertahankan agama (*ḥifẓ al-dīn*) dan generasi (*ḥifẓ al-nasl*).

Komunitas Muslim Cham di Kamboja dan Vietnam menjalankan dakwah secara lokal. Di Kamboja, dakwah dilakukan di rumah dan

masjid dengan bahasa Cham, terutama untuk anak-anak dan perempuan, agar agama dan budaya tetap terjaga. Di Vietnam, dakwah lewat kegiatan sosial bersama komunitas Buddha dan Kristen, seperti gotong royong, bantuan bencana, dan edukasi kesehatan, menjadi media dialog antaragama. Di Laos, umat Islam berdakwah melalui pemberdayaan ekonomi, seperti koperasi syariah, pelatihan wirausaha, dan keterampilan rumah tangga bagi perempuan, disertai nilai-nilai Islam praktis. Sebagian pengungsi Rohingya di Aceh dan Medan menggunakan WhatsApp, YouTube, dan media digital lain untuk berdakwah dalam bahasa Rohingya atau Melayu-Rohingya. Dakwah mencakup ibadah darurat, pendidikan anak, dan penguatan mental-spiritual yang dipelopori generasi muda untuk menjaga identitas, mempererat solidaritas, dan mempertahankan semangat keagamaan. Metode di Thailand, Filipina, Myanmar, dan kawasan lain menegaskan fleksibilitas dakwah dan peran komunitas, sementara integrasi prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* membuatnya relevan dengan kebutuhan sosial-politik umat.

2. Dakwah Islam dan Tantangan *Maqāṣid al-Syarī'ah* di Kalangan Muslim Minoritas Asia Tenggara

Dakwah Islam di tengah komunitas Muslim minoritas di Asia Tenggara dihadapkan pada berbagai tantangan kompleks yang bersifat multidimensi. Permasalahan yang mereka hadapi tidak hanya terbatas pada aspek keagamaan, tetapi juga mencakup persoalan struktural seperti konflik bersenjata, diskriminasi negara, keterbatasan akses terhadap pendidikan Islam, serta ketimpangan sosial dan ekonomi. Berbagai hambatan ini secara langsung berkaitan dengan pelanggaran terhadap lima prinsip utama *maqāṣid al-syarī'ah*: perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Dengan demikian, dakwah di kawasan ini menuntut pendekatan yang tidak hanya religius, tetapi juga responsif terhadap dinamika sosial-politik yang melingkupinya.

Di Thailand Selatan dan Myanmar, dakwah Islam kerap dicurigai sebagai bagian dari gerakan separatis dan radikalisme, sehingga praktik keagamaan diawasi dan dibatasi. Di Myanmar, komunitas

Rohingya bahkan tidak diakui sebagai warga negara berdasarkan Undang-Undang Kewarganegaraan 1982, sehingga mereka kehilangan hak dasar untuk beribadah secara bebas. Kondisi ini mencerminkan pelanggaran terhadap prinsip *ḥifẓ al-dīn*, yakni kebebasan dalam menjalankan agama. Di negara-negara seperti Vietnam dan Kamboja, pendidikan Islam hanya diperbolehkan dalam ruang terbatas dan berada di bawah pengawasan ketat. Di Thailand, banyak pesantren tidak diakui pemerintah dan dicurigai menyebarkan ideologi radikal. Hal ini membatasi pengembangan pemikiran Islam yang kritis dan damai, serta bertentangan dengan prinsip *ḥifẓ al-‘aql* yang menekankan perlindungan akal lewat pendidikan.

Ketimpangan sosial-ekonomi menjadi hambatan besar bagi dakwah. Di Bangsamoro, meski mendapat pengakuan politik, kemiskinan dan ketimpangan masih tinggi, menghambat dakwah berbasis pemberdayaan dan bertentangan dengan prinsip *ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta dan kesejahteraan). Untuk Rohingya, kekerasan sejak 2017 memaksa lebih dari 700.000 orang mengungsi ke Bangladesh, hidup dalam kondisi darurat tanpa akses pendidikan, kesehatan, dan keamanan, melanggar prinsip *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa). Anak-anak juga kehilangan pencatatan sipil dan legalitas pernikahan, melanggar *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan generasi) dan membuat mereka rentan kehilangan identitas dan hak.

3. Peluang Kolaborasi dan Transformasi Dakwah Minoritas

Meski banyak tantangan, dakwah di kalangan Muslim minoritas Asia Tenggara bisa dilakukan secara kontekstual, partisipatif, dan transformatif melalui kolaborasi lintas sektor. Di Mindanao, BARMM bekerja sama dengan mitra lokal dan internasional mengembangkan pendidikan damai dan pemberdayaan pemuda berbasis Islam. Di Thailand Selatan, pesantren berkolaborasi dengan LSM dan akademisi menyusun kurikulum dakwah sesuai budaya lokal. Media digital juga penting bagi Rohingya di pengungsian untuk menyebarkan ajaran Islam, memperkuat solidaritas, dan advokasi global. Dukungan regional (ASEAN, NU, Muhammadiyah) dan internasional (OIC,

UNHCR, UNESCO) membantu memperkuat kapasitas, pedoman berbasis maqāṣid, dan prinsip HAM. Dengan landasan maqāṣid al-syarī'ah, dakwah tidak hanya menyampaikan agama, tetapi juga membantu komunitas bertahan, menjaga martabat, dan memperjuangkan keadilan secara relevan dan adaptif.

4. Blueprint Dakwah Berbasis Maqāṣid al-Syarī 'ah di Kawasan Muslim Minoritas Asia Tenggara

Dakwah di komunitas Muslim minoritas Asia Tenggara perlu lebih dari sekadar penyampaian ajaran normatif. Menghadapi konteks sosial-politik yang kompleks dan marginalisasi, dakwah harus inklusif, adaptif, dan solutif. Pendekatan maqāṣid al-syarī'ah menjadi pijakan penting, dengan tujuan menjaga agama (ḥifẓ al-dīn), jiwa (ḥifẓ al-nafs), akal (ḥifẓ al-'aql), harta (ḥifẓ al-māl), dan keturunan (ḥifẓ al-nasl) yaitu lima pilar utama dalam maqāṣid sebagaimana ditekankan oleh pemikir kontemporer seperti Jasser Auda (2008). Karena tiap komunitas berbeda, strategi dakwah harus kontekstual, berbasis partisipasi masyarakat, terbuka pada nilai lintas budaya-agama, serta memberdayakan kelompok rentan melalui pendidikan, ekonomi, dan hak sipil. Dakwah partisipatif berarti tumbuh bersama umat, melibatkan pemuda dan perempuan sebagai agen perubahan sosial.

Model dakwah kontekstual bisa dilakukan dalam empat cara: (1) dakwah berbasis komunitas melalui pengajian keluarga, forum warga, atau kegiatan sosial; (2) memakai bahasa dan budaya lokal agar mudah diterima dan identitas budaya terjaga; (3) dakwah sebagai sarana perdamaian di wilayah konflik; dan (4) dakwah digital lewat media sosial, podcast, atau platform daring. Agar efektif, diperlukan langkah operasional: melatih dai dengan pendekatan interdisipliner, membangun kemitraan dengan LSM dan organisasi lintas agama, mengintegrasikan dakwah dengan program pemberdayaan masyarakat, serta menyusun pedoman dakwah berbasis maqāṣid di tingkat regional. Keterlibatan ulama nasional dan regional memberi legitimasi teologis dan dukungan institusional. Dengan menggabungkan maqāṣid, partisipasi, dan kolaborasi, dakwah berfungsi sebagai sarana pemberdayaan, penyembuhan, penguatan

identitas Islam, dan jembatan dialog sosial menuju masyarakat yang adil dan inklusif.

F. Kesimpulan

Dakwah di kalangan Muslim minoritas di Asia Tenggara, khususnya di Thailand, Myanmar, dan Filipina menghadapi tantangan yang kompleks, mulai dari diskriminasi, konflik bersenjata, hingga keterbatasan pendidikan dan hak-hak sipil. Dalam konteks ini, dakwah perlu dilakukan secara kontekstual, partisipatif, dan responsif terhadap realitas sosial-politik. Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi kerangka penting dalam merancang dakwah yang relevan dan transformatif. Melalui perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dakwah berfungsi bukan hanya sebagai penyampai ajaran, tetapi juga sebagai sarana memperkuat identitas, merawat solidaritas, dan memperjuangkan keadilan sosial. Dengan dukungan *fiqh* minoritas yang fleksibel dan kolaborasi lintas sektor, roadmap dakwah minoritas dapat menjadi jalan untuk membangun perdamaian dan keberdayaan umat Islam secara berkelanjutan di tengah lingkungan multikultural dan pluralistik kawasan Asia Tenggara.

BAB 11

ROADMAP DAKWAH MINORITAS DI BARAT DAN AFRIKA

Dakwah minoritas Muslim di kawasan Barat dan Afrika memerlukan pendekatan yang sistematis, kontekstual, dan transformatif agar mampu menjawab tantangan global sekaligus menggali potensi umat Islam yang hidup dalam masyarakat plural. Di Barat, umat Muslim hidup sebagai minoritas institusional dalam sistem sekuler yang menjunjung tinggi kebebasan beragama, namun menghadapi tantangan seperti Islamofobia, tekanan asimilasi, dan citra negatif di media. Sementara itu, di Afrika, umat Islam sering menjadi minoritas politik atau sektarian yang terpinggirkan secara ekonomi dan sosial akibat warisan kolonialisme, konflik suku, dan kemiskinan struktural.

Pendekatan dakwah diformulasikan dalam lima fase utama: (1) Pemetaan konteks dan identitas umat; (2) Penguatan keimanan dan identitas Islam melalui halaqah, media sosial, serta literasi lokal; (3) Pemberdayaan sosial dan ekonomi melalui lembaga bantuan, koperasi syariah, dan pendidikan Islam berbasis komunitas; (4) Dakwah multikultural dan dialog antariman dengan mengedepankan kerja sama lintas agama dan ko-eksistensi damai; serta (5) Dakwah digital dan penyebaran pesan global melalui platform online di Barat dan media konvensional di Afrika. Tokoh-tokoh inspiratif seperti Hamza Yusuf, Ingrid Mattson, Siraj Wahhaj, Usman dan Fodio, serta lembaga-lembaga seperti IIIT dan Zaytuna College menjadi rujukan penting dalam mengembangkan pendekatan ini.

Seluruh strategi dakwah ini dilandasi oleh prinsip *fiqh al-waqi'* (pemahaman konteks), *wasathiyah* (moderat), pendekatan kooperatif (bermitra lintas iman), dan transformasional (memberdayakan umat). Dengan kerangka berpikir yang berakar pada karya para ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan Tariq Ramadan, dakwah

Muslim minoritas di Barat dan Afrika berpotensi menjadi kekuatan strategis dalam membangun masyarakat yang inklusif, adil, damai, dan berkeadaban global.

A. Realitas Minoritas Muslim di Eropa, Amerika, Afrika Selatan

Realitas minoritas Muslim di tiga wilayah dunia—Eropa Barat, Amerika Utara, dan Afrika Selatan—menunjukkan kompleksitas yang khas pada masing-masing konteks sosial, politik, dan budaya. Di Eropa Barat, komunitas Muslim berjumlah sekitar 25 juta jiwa atau 5–6% dari populasi, terutama berada di negara-negara seperti Prancis, Jerman, Inggris, Belanda, dan Swedia. Mayoritas berasal dari imigran Arab Maghribi, Turki, Pakistan, dan Bangladesh. Secara legal, mereka diakui, namun sering mengalami diskriminasi melalui regulasi simbol agama seperti larangan hijab dan pembangunan masjid, serta stigmatisasi oleh media. Tantangan terbesar di Eropa adalah Islamofobia institusional, tekanan sekularisme yang kuat, dan krisis identitas generasi muda Muslim. Meski demikian, peluang dakwah tetap terbuka melalui ruang dialog antaragama, komunitas masjid yang aktif, serta tumbuhnya gerakan Muslim muda progresif dan intelektual.

Sementara itu, di Amerika Utara (AS dan Kanada), jumlah Muslim diperkirakan mencapai ± 5 juta jiwa dengan etnis yang sangat beragam: Arab, Asia Selatan, Afro-Amerika, serta mualaf lokal. Amerika Serikat menjamin kebebasan beragama melalui Konstitusi, dan Kanada memiliki kebijakan multikulturalisme yang cukup ramah. Islamofobia hadir dalam bentuk serangan individu atau stereotip media, terutama pasca-9/11 dan kemunculan ISIS, namun tidak terlalu diakomodasi oleh sistem hukum. Tantangan utama adalah fragmentasi internal komunitas, serangan simbolik terhadap masjid dan identitas Islam, serta narasi radikalisme. Namun, peluang dakwah sangat besar melalui media sosial, keterlibatan Muslim dalam ruang

publik, serta pengaruh kuat komunitas Afro-Amerika Muslim dalam isu keadilan dan hak asasi manusia (HAM).

Adapun di Afrika Selatan, meskipun populasi Muslim hanya sekitar 2% dari total penduduk (± 1 juta jiwa), mereka memiliki pengaruh signifikan secara sosial dan historis. Mayoritas Muslim berasal dari keturunan India, Melayu Cape, dan mualaf Afrika hitam, yang tersebar di Cape Town, Durban, dan Johannesburg. Kondisi hukum sangat terbuka dan komunitas Muslim diterima baik di ruang publik. Islamofobia tidak terlalu dominan dan lebih bersifat kultural. Namun, tantangan seperti kemiskinan komunitas Muslim hitam, kurangnya dai lokal, dan etnosentrisme internal tetap menjadi perhatian. Peluang dakwah terbuka lebar melalui aksi sosial, solidaritas historis dalam perjuangan anti-Apartheid, serta kolaborasi lintas iman yang sangat berkembang, terutama melalui lembaga seperti Gift of the Givers dan Muslim Judicial Council (MJC).

Secara strategis, dakwah minoritas di Eropa harus menekankan pada kontekstualisasi Islam dalam masyarakat sekuler dan pendidikan lintas iman. Di Amerika Utara, fokus utama adalah penggunaan media digital, pembelaan hak sipil, dan literasi Islam dalam bahasa lokal. Sementara itu, di Afrika Selatan, dakwah perlu diperkuat melalui pendekatan sosial berbasis keadilan, solidaritas rasial, pemanfaatan warisan historis Muslim dalam perjuangan HAM.

B. Isu Islamofobia, Integrasi Sosial dan Hak Minoritas

Isu Islamofobia, integrasi sosial, dan hak-hak minoritas Muslim merupakan tiga tantangan utama yang dihadapi oleh komunitas Muslim minoritas di berbagai belahan dunia, dengan karakteristik yang berbeda-beda tergantung pada konteks regional. Di Eropa, Islamofobia bersifat sistemik dan institusional. Negara-negara seperti Prancis dan Belgia menerapkan larangan terhadap simbol-simbol keagamaan seperti hijab, sementara media kerap menggambarkan Muslim sebagai ancaman terhadap nilai-nilai Barat. Penyebabnya

antara lain sekularisme ekstrem, xenofobia, dan trauma pasca-terorisme. di Amerika Utara, Islamofobia lebih bersifat sosial dan individual, muncul melalui ujaran kebencian, serangan terhadap masjid, serta stereotip dalam media. Akar masalah ini berasal dari warisan peristiwa 9/11, politik identitas, dan polarisasi ideologi.

Dampaknya berupa tekanan psikologis, identitas ganda, dan pembatasan informal terhadap kebebasan sipil. Namun, perlindungan hukum lebih kuat berkat konstitusi AS dan Kanada yang menjamin kebebasan beragama. Respon dakwah mencakup litigasi hukum oleh organisasi seperti CAIR dan ACLU, kampanye narasi positif, serta partisipasi tokoh Muslim dalam politik dan media. Di Afrika Selatan, Islamofobia lebih ringan dan bersifat kultural, muncul sebagai prasangka di tingkat akar rumput akibat ketidaktahuan atau pengaruh media luar. Komunitas Muslim meresponnya dengan dakwah damai, media komunitas seperti Radio Islam, dan pelayanan sosial lintas agama.

Dalam aspek integrasi sosial, Eropa menghadapi kegagalan model asimilasi, di mana generasi muda Muslim terjebak antara identitas Islam dan tuntutan budaya Barat. Hambatan utama adalah diskriminasi struktural dalam pendidikan, pekerjaan, dan perumahan. Negara seperti Inggris cenderung mengadopsi multikulturalisme terbatas, sedangkan Prancis lebih menekankan sekularisme keras. Solusinya termasuk pendidikan sipil, madrasah dalam bahasa lokal, dan pemberdayaan generasi muda Muslim. Di Amerika Utara, tantangan utama adalah navigasi identitas ganda antara kewarganegaraan dan Islam. Di Afrika Selatan, tantangan integrasi lebih berkisar pada dinamika internal antara Muslim keturunan India, Melayu Cape, dan Afrika hitam mualaf. Meskipun demikian, warisan historis perjuangan anti-Apartheid menjadikan Islam dihormati sebagai agama keadilan, dan integrasi sosial terbangun melalui solidaritas sejarah, program ekonomi lintas etnis, dan dakwah berbasis budaya lokal.

Dalam hal hak-hak minoritas, Muslim di Eropa sering menghadapi pembatasan terhadap simbol-simbol agama dan akses terhadap pendidikan Islam di sekolah negeri. Isu utama adalah pertanyaan apakah Muslim dapat diterima sebagai bagian dari masyarakat Eropa tanpa mengorbankan identitas keislamannya. Meskipun beberapa kasus berhasil dimenangkan di Pengadilan HAM Eropa, inkonsistensi hukum masih terjadi. Di Amerika Utara, Muslim memiliki perlindungan hukum yang kuat, namun tetap menghadapi diskriminasi dalam bentuk profiling polisi, ketimpangan pekerjaan, dan representasi sosial. Di Afrika Selatan, hak-hak Muslim diakui secara penuh oleh hukum, tetapi ketimpangan sosial-ekonomi antar kelompok Muslim masih menjadi isu utama.

C. Praktik Dakwah Interfaith dan Community Engagement

Praktik dakwah interfaith dan community engagement merupakan dimensi penting dalam dakwah Muslim minoritas di era kontemporer, terutama di kawasan plural seperti Eropa, Amerika Utara, dan Afrika Selatan. Dakwah tidak lagi terbatas pada penyampaian ajaran secara internal, tetapi juga harus mampu membangun jembatan antar komunitas lintas iman dan etnis demi menjawab tantangan sosial seperti Islamofobia, rasisme, dan ketimpangan sosial.

Di Eropa, praktik dakwah interfaith terwujud melalui dialog formal antaragama seperti forum Muslim-Kristen di Inggris atau dialog Islam-Katolik di Jerman. Inisiatif seperti *Open Mosque Day* di berbagai negara Inggris, Prancis, dan Belanda memberi kesempatan publik non-Muslim untuk mengenal Islam secara langsung. Kuliah umum lintas iman juga diadakan di universitas-universitas, yang mempertemukan pemikir Muslim dan teolog dari agama lain. Tujuannya adalah menjawab stigma tentang Islam sebagai agama radikal serta memperkuat pluralisme berbasis HAM. Di ranah community engagement, masjid-masjid Eropa aktif dalam memberikan layanan sosial seperti makanan gratis bagi warga miskin,

kelas tafsir Islam terbuka, dan kerja sama dengan gereja serta LSM sekuler dalam menangani krisis migran.

Sementara itu, di Amerika Utara, pendekatan interfaith sangat dinamis. Program seperti *Interfaith Youth Core (IFYC)* menghubungkan pemuda Muslim, Kristen, dan Yahudi dalam proyek sosial bersama. Masjid-masjid rutin menggelar acara seperti *Ramadan Dinner* dan *MLK Weekend Dialogue* untuk mengundang warga non-Muslim berdiskusi mengenai nilai-nilai Islam. Inisiatif seperti *Coalition for Muslim-Christian Dialogue* fokus pada isu keadilan sosial, lingkungan, dan solidaritas Palestina. Di bidang community engagement, Muslim Amerika aktif dalam gerakan Black Lives Matter, pemilu lokal, penyediaan klinik dan beasiswa, serta kampanye sosial melalui media digital—dengan tokoh seperti Omar Suleiman, Linda Sarsour, dan organisasi seperti CAIR, ISPU, dan Yaqeen Institute. Platform seperti podcast, TikTok, dan YouTube menjadi media dakwah kreatif dan kolaboratif antara dai dan aktivis lintas iman.

Adapun di Afrika Selatan, praktik dakwah interfaith berkembang kuat sejak era pasca-Apartheid. Dialog Islam–Kristen–Hindu digelar secara berkala untuk membahas isu keadilan dan perdamaian, dengan kolaborasi antara Majelis Ulama (MJC) dan Dewan Gereja dalam menolak rasisme, korupsi, dan kekerasan struktural. Konsep *Open Mosque Dialogue* juga diterapkan untuk menjangkau warga non-Muslim. Praktik community engagement di sini sangat kuat, dengan lembaga seperti *Gift of the Givers* melayani semua warga tanpa diskriminasi agama, program ekonomi rakyat untuk komunitas miskin lintas iman, serta pendidikan Islam bagi mualaf Afrika hitam melalui masjid dan media lokal seperti Radio Islam. Dakwah yang mereka jalankan menjembatani perbedaan etnis—India, Melayu Cape, dan Afrika asli—dalam semangat keadilan dan kesetaraan sosial.

Dari ketiga kawasan tersebut, keberhasilan dakwah minoritas Muslim bergantung pada tiga hal utama. Pertama, interfaith dialogue bukanlah kompromi akidah, melainkan bentuk dakwah bil hikmah dan kerja sama dalam kebaikan, sebagaimana dijelaskan dalam *QS An-*

Nahl:125 dan QS Al-Ma'idah:2. Kedua, dakwah yang sukses berpijak pada nilai universal Islam (maqāsid al-syarī'ah) dan diwujudkan dalam bentuk aksi nyata yang menyentuh masyarakat luas. Ketiga, pemahaman terhadap konteks sosial menjadi kunci, di mana strategi dakwah tidak cukup hanya dengan ceramah dan kutipan teks, tetapi harus responsif terhadap dinamika lokal.

D. Studi Kasus: Muslim Cape Town, Inggris, Amerika Serikat

1. Muslim Cape Town

Studi kasus komunitas Muslim Cape Town di Afrika Selatan menunjukkan bagaimana dakwah minoritas dapat berakar kuat dalam sejarah, budaya, dan perjuangan sosial. Muslim Cape merupakan keturunan Melayu Indonesia serta budak Afrika Timur yang dibawa oleh VOC pada abad ke-17, dan sejak awal telah menjadi bagian dari mozaik sosial Afrika Selatan. Mereka dikenal sebagai komunitas yang tertib, terdidik, dan aktif dalam kegiatan sosial. Dalam konteks apartheid, tokoh Muslim seperti Imam Abdullah Haron menjadi simbol perlawanan dan syahid dalam tahanan, memperkuat citra Islam sebagai agama keadilan dan keberpihakan pada yang tertindas.

Praktik dakwah Muslim Cape bersifat multidimensional. Dakwah sosial sangat menonjol, dengan masjid-masjid yang berfungsi sebagai pusat zakat, bantuan makanan, dan layanan kesehatan. Dakwah kultural juga berkembang melalui penggunaan bahasa Afrikaans Muslim, seni kaligrafi, dan qasidah Melayu yang menjadi warisan budaya. Dalam bidang interfaith, komunitas ini menjalin kolaborasi erat dengan gereja dan sinagoga, khususnya dalam isu-isu keadilan sosial dan rekonsiliasi pasca-Apartheid. Di bidang pendidikan, mereka memiliki jaringan madrasah, sekolah Islam, serta radio dakwah 24 jam seperti Radio Islam Cape Town.

Ciri khas utama komunitas ini adalah ajaran Islam yang moderat dan toleran, bermazhab Syafi'i serta kental dengan tradisi sufisme dan tarekat yang tetap hidup harmonis dalam masyarakat modern. Tokoh-

tokoh seperti Sheikh Seraj Hendricks dan organisasi seperti Muslim Judicial Council (MJC) memainkan peran penting dalam membimbing umat dan menjadi penghubung dengan komunitas lintas agama. Dampak positif dari semua inisiatif ini sangat nyata: Islam diterima secara luas sebagai agama yang membawa keadilan dan kesetaraan, dakwah pun meluas hingga ke komunitas kulit hitam Afrika, dan Muslim Cape diakui sebagai bagian integral dari sejarah perjuangan bangsa Afrika Selatan.

2. Muslim Inggris

Studi kasus komunitas Muslim di Inggris (UK) menggambarkan bagaimana dakwah minoritas dapat berkembang dalam konteks negara sekuler dan multikultural. Inggris memiliki populasi Muslim terbesar kedua di Eropa, sekitar 4 juta jiwa, mayoritas berasal dari keturunan Pakistan, Bangladesh, India, dan Afrika Utara. Meskipun hidup dalam sistem multikulturalisme formal, komunitas Muslim di Inggris masih menghadapi tekanan signifikan dari media arus utama dan politik konservatif yang kerap mengaitkan Islam dengan ekstremisme.

Praktik dakwah Muslim Inggris sangat dinamis dan kontekstual. Dalam bidang interfaith, mereka aktif melalui kegiatan seperti Forum Muslim–Kristen UK, Open Mosque Day, serta acara berbuka puasa bersama (shared Ramadan Iftar) yang terbuka untuk publik lintas agama. Dakwah publik dilakukan lewat tokoh-tokoh seperti Abdal Hakim Murad (Cambridge Muslim College) serta media seperti Islam Channel yang menyampaikan dakwah dalam gaya modern. Pendidikan juga menjadi perhatian, dengan hadirnya banyak sekolah Islam dan madrasah yang bersifat integratif dan mengikuti kurikulum nasional. Dalam hal advokasi hukum, Muslim Council of Britain menjadi garda terdepan dalam memperjuangkan hak-hak Muslim, termasuk isu Islamofobia dan kejahatan kebencian.

Ciri khas Muslim Inggris adalah keberagaman mazhab dan etnis yang secara bertahap menuju kesatuan dalam identitas politik dan komunitas. Masjid tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi

juga sebagai pusat sosial dan politik lokal. Tokoh-tokoh seperti Sadiq Khan (Wali Kota London), Abdal Hakim Murad, dan Zahra Sultana MP menjadi representasi keberhasilan Muslim dalam memasuki ruang publik dan politik Inggris. Dampak positif dari dakwah ini terlihat dari semakin diterimanya Muslim di masyarakat luas dan meningkatnya representasi politik mereka. Komunitas Muslim Inggris pun menjadi model dakwah urban yang cerdas, terorganisir, dan berpendidikan tinggi. Muslim Inggris yang didominasi etnis Asia Selatan dan Afrika Utara mengadopsi pendekatan multikultural dan politik aktif. Di tengah tantangan Islamofobia institusional, mereka tetap mampu memperjuangkan hak melalui masjid, pendidikan, dan partisipasi politik, didukung tokoh seperti Sadiq Khan dan Abdal Hakim Murad.

3. Muslim Amerika Serikat

Studi kasus komunitas Muslim di Amerika Serikat menunjukkan bagaimana dakwah minoritas dapat berkembang secara strategis dalam masyarakat yang plural, demokratis, dan seringkali penuh tantangan. Komunitas Muslim di AS sangat beragam, terdiri dari keturunan Arab, Asia Selatan, Afrika, serta para mualaf kulit putih dan kulit hitam. Sejak peristiwa 9/11, komunitas ini menghadapi tekanan Islamofobia yang tinggi, namun hal tersebut justru mendorong mereka menjadi kelompok minoritas yang sangat terorganisir, vokal, dan aktif dalam ruang publik. Praktik dakwah mereka menonjol dalam berbagai bidang. Di ranah digital, lembaga seperti Yaqeen Institute, serta tokoh seperti Omar Suleiman dan Yasir Qadhi memanfaatkan podcast dan YouTube untuk menyebarkan dakwah Islam yang berlandaskan ilmu, inklusif, dan kontekstual.

Dalam bidang interfaith, komunitas Muslim Amerika aktif berkolaborasi dengan gereja dan sinagoga dalam isu-isu hak asasi manusia, keadilan rasial (Black Lives Matter), dan solidaritas untuk Palestina. Civic engagement juga menjadi kekuatan utama, ditunjukkan dengan keikutsertaan Muslim dalam politik, seperti Rashida Tlaib, Ilhan Omar, dan Keith Ellison yang duduk di kursi legislatif. Di sektor pendidikan, mereka mendirikan sekolah Islam, madrasah akhir pekan, hingga kampus seperti Zaytuna College yang

memadukan tradisi keilmuan Islam klasik dan intelektualitas Barat. Ciri khas dari dakwah Muslim Amerika adalah penegasan identitas Muslim-Amerika yang kuat, kontributif, dan terbuka. Kaum Muslim kulit hitam memainkan peran sentral dalam dakwah ini, meneruskan warisan tokoh seperti Malcolm X dan Warith Deen Muhammad. Tokoh-tokoh lain seperti Linda Sarsour, Imam Zaid Shakir, dan Hamza Yusuf juga memberikan pengaruh besar dalam dakwah berbasis advokasi dan pendidikan. Dampak positif dari praktik dakwah ini terlihat dari semakin terintegrasinya Islam dalam diskursus keadilan sosial dan pluralisme Amerika. Islam tidak lagi dipandang sebagai agama asing, melainkan menjadi bagian integral dari narasi kebangsaan dan perjuangan HAM di Amerika Serikat.

E. Model Kolaborasi Dakwah Maqasidik untuk Barat dan Afrika

Model Kolaborasi Dakwah Maqasidik merupakan pendekatan strategis yang sangat relevan bagi komunitas Muslim minoritas di Barat (Eropa dan Amerika Utara) serta Afrika Selatan dalam menghadapi tantangan kontemporer seperti Islamofobia, integrasi sosial, dan pembelaan hak-hak sipil. Dakwah maqasidik berakar pada lima tujuan utama syariat Islam (*maqāṣid al-syarīʿah*), yaitu menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa/kemanusiaan (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-aql*), keluarga/keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta/ekonomi (*ḥifẓ al-māl*). Di Barat, dakwah ini bertujuan membangun citra Islam yang damai, mendorong integrasi tanpa kehilangan identitas keislaman, serta menunjukkan kontribusi Islam dalam pluralisme dan solidaritas hak asasi manusia. Sementara di Afrika Selatan, dakwah maqasidik berperan sebagai perekat antar-etnis dan agama, dengan semangat keadilan sosial pasca-Apartheid.

Model kolaborasi interfaith dan pemberdayaan komunitas berbasis *Maqāṣid al-Syarīʿah* menawarkan pendekatan strategis bagi dakwah minoritas Muslim di dunia Barat dan Afrika. Setiap prinsip *maqāṣid* diterjemahkan menjadi aksi nyata: *Hifz al-Dīn* melalui dialog lintas

agama dan kegiatan seperti Open Mosque Day, Hifz al-‘Aql melalui forum akademik dan seminar lintas iman, Hifz al-Nafs dalam bentuk aksi kemanusiaan bersama lintas agama, Hifz al-Nasl lewat program keluarga dan parenting komunitas minoritas, Hifz al-Māl melalui koperasi multifaith dan pelatihan ekonomi inklusif. Model ini dijalankan dalam lima langkah: identifikasi isu bersama, pembentukan forum interfaith berbasis keadilan sosial, perumusan program berbasis maqāṣid, pelaksanaan aksi kolaboratif disertai media engagement, serta evaluasi dan literasi publik.

Contoh implementasinya antara lain kolaborasi Yaqeen Institute dan MLK Movement di Amerika Utara, kemitraan Islamic Relief dan Caritas di Eropa, serta aksi kemanusiaan Gift of the Givers di Afrika Selatan. Prinsip Islam seperti tasāmuḥ (toleransi), ta‘āwun (kerja sama), dan da‘wah bi al-ḥikmah (dakwah bijak) menjadi dasar moral model ini. Pendekatan berbasis maqāṣid ini memungkinkan dakwah minoritas tampil inklusif, aktif melawan Islamofobia, dan menampilkan wajah Islam yang rahmatan lil ‘ālamīn melalui tindakan nyata lintas agama dan lintas komunitas.

RANCANGAN MODEL KEBIJAKAN DAKWAH MINORITAS MAQASIDIK: DARI AKADEMIK KE ADVOKASI

Bab ini disusun untuk menawarkan kerangka strategis dalam merespons tantangan dakwah Islam di komunitas minoritas, baik dalam konteks domestik maupun global. Melalui pendekatan maqasid al-syari'ah dan inspirasi dari fikih minoritas (*fiqh al-aqalliyyat*), bab ini memadukan antara kajian akademik dan aplikasi advokatif guna mengembangkan dakwah yang relevan, etis, dan berdaya transformasi. Dalam masyarakat multikultural dan lintas identitas, dakwah harus mengambil bentuk yang tidak hanya berorientasi pada penyebaran ajaran, tetapi juga pada perlindungan, penguatan kapasitas, serta pembelaan hak-hak komunitas Muslim minoritas dalam berbagai medan sosial dan geopolitik.

Tujuan utama bab ini adalah: (1) merumuskan model konseptual dakwah minoritas yang berakar pada nilai-nilai maqasid al-syari'ah; (2) menyusun peta jalan advokasi yang melibatkan ormas Islam, lembaga dakwah, dan pemerintah; (3) mengembangkan format kebijakan dakwah minoritas yang responsif terhadap tantangan nasional dan global; dan (4) menetapkan standar etik serta prinsip keberlanjutan dalam pelaksanaan dakwah berbasis advokasi. Bab ini juga diharapkan menjadi kontribusi awal dalam membangun kerangka kebijakan dakwah yang adaptif, inklusif, dan berbasis nilai-nilai universal Islam yang menjunjung tinggi keadilan, kebebasan, dan kemaslahatan.

A. Desain Model Konseptual Dakwah Minoritas Berbasis Maqasid

Model konseptual dakwah bagi komunitas minoritas harus berlandaskan maqasid al-syari'ah sebagai fondasi normatif yang mengedepankan perlindungan atas agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*) (Auda, 2008). Dalam konteks minoritas, prinsip ini perlu diterjemahkan ke dalam strategi dakwah yang mengutamakan hak hidup bermartabat, inklusivitas, dan keadilan sosial. Dakwah tidak sekadar bersifat verbal-informatif, melainkan transformatif dengan mengangkat martabat manusia sebagai makhluk yang memiliki kehendak dan martabat (Abdullah, 2010).

Desain ini mencakup tiga pendekatan utama: edukatif, advokatif, dan kultural. Pendekatan edukatif bertujuan memberikan pemahaman Islam *rahmatan lil 'alamin* secara kontekstual dan pluralistik. Pendekatan advokatif fokus pada pembelaan hak-hak dasar komunitas minoritas, sementara pendekatan kultural memperkuat ekspresi keagamaan dan budaya lokal dalam kerangka Islam moderat (An-Na'im, 2008). Dalam konteks ini, gagasan Yusuf al-Qaradawi tentang *fiqh al-aqalliyyat* (fikih minoritas) memberikan kontribusi penting, yakni bahwa hukum Islam harus diformulasikan dengan mempertimbangkan konteks sosial, budaya, dan politik komunitas Muslim minoritas agar tetap relevan dan fungsional (Al-Qardhawi, 2001).

1. Prinsip *hifz al-din* dalam dakwah minoritas bukan hanya menjamin kebebasan beragama, tetapi juga memfasilitasi ruang ekspresi religius secara terbuka dan aman, yang menjadikan agama sebagai sumber inspirasi publik tanpa dipolitisasi secara sempit (Kamali, 2008).
2. *Hifz al-nafs* dalam konteks minoritas mengimplikasikan perlindungan terhadap keamanan fisik dan mental umat Islam yang seringkali menjadi korban diskriminasi dan kekerasan

struktural, termasuk melalui sistem hukum yang tidak adil (Cesari, 2013b).

3. Maqasid *hifz al-'aql* menegaskan pentingnya pendidikan berkualitas bagi komunitas minoritas agar mereka dapat berperan aktif dalam masyarakat luas. Pendidikan dakwah tidak hanya bersifat normatif tetapi juga kritis dan reflektif (Abdullah, 2010).
4. *Hifz al-nasl* dalam konteks minoritas harus dipahami sebagai upaya melestarikan nilai keluarga, identitas kultural, dan kesinambungan generasi dalam lingkungan yang penuh tantangan asimilatif dan tekanan integratif (Kymlicka, 1995).
5. *Hifz al-mal* menuntut bahwa dakwah minoritas juga menyentuh dimensi pemberdayaan ekonomi melalui pembentukan koperasi syariah, pelatihan kewirausahaan, dan akses terhadap keuangan mikro berbasis etika Islam (Moeljarto, 2004).

Model dakwah minoritas berbasis maqasid juga harus bersifat fleksibel terhadap konteks geopolitik dan pergeseran sosial. Dalam hal ini, pendekatan sistemik Jasser Auda dalam melihat maqasid sebagai struktur dinamis sangat relevan (Auda, 2008). Gagasan *fiqh al-aqalliyyat* oleh al-Qaradawi menekankan pentingnya kemudahan hukum (*taysir*) dan prinsip *rukhsah* dalam menjalankan syariat di negeri non-Muslim agar tidak menimbulkan kesulitan yang berlebihan (Al-Qardhawi, 2001). Desain model ini menempatkan dakwah sebagai proses sosial yang berkelanjutan, bukan proyek sesaat. Oleh karena itu, integrasi antara komunitas lokal, akademisi, dan aktivis dakwah diperlukan untuk membangun konsensus strategi (An-Naim, 1994).

Dakwah minoritas juga harus memperhatikan aspek gender dan kesetaraan, di mana maqasid memberi ruang bagi perlindungan terhadap martabat dan hak perempuan serta kelompok rentan lainnya dalam komunitas minoritas (Kamali, 2011). Komunikasi dakwah dalam model ini harus berbasis pada etika maqasid, yakni menghindari ujaran kebencian, dikotomi kebenaran, dan sikap eksklusif yang dapat memicu segregasi sosial (Abdullah, 2010). Desain

konseptual ini dapat dipetakan ke dalam peta strategi lima lapis: prinsip, nilai, pendekatan, aktor, dan instrumen. Kelima lapis ini membentuk ekosistem dakwah minoritas yang resilien dan progresif (Bruinessen, 2013).

Model ini harus berakar pada keadilan sosial, solidaritas antar kelompok, dan keterbukaan terhadap pluralitas nilai. Ini semua adalah manifestasi maqasid yang dalam kerangka kontekstual memberi peluang bagi ekspansi peran dakwah ke ranah kebijakan publik (An-Na'im, 2008). Dengan mengintegrasikan maqasid sebagai kerangka utama, desain model dakwah minoritas menjadi bukan hanya upaya penyebaran ajaran, tetapi sebuah strategi sosial-keagamaan yang memberdayakan komunitas, melindungi identitas, dan memperkuat kohesi sosial (Auda, 2008).

Desain dakwah minoritas berbasis maqasid dapat dimulai dari rekonstruksi paradigma dakwah yang tidak hanya bersifat normatif-dogmatik, tetapi juga responsif terhadap dinamika sosial dan politik komunitas minoritas. Hal ini menuntut pendekatan yang bersifat situasional dan solutif, sebagaimana ditekankan dalam pendekatan maqasidik modern (Auda, 2008). Pendekatan edukatif dalam model ini harus menjangkau aspek literasi kritis dan kontekstualisasi ajaran Islam yang relevan dengan kehidupan sehari-hari komunitas minoritas. Pendidikan yang dimaksud bukan hanya menyampaikan ajaran normatif Islam, tetapi juga menumbuhkan kesadaran hak, keadilan, dan tanggung jawab sosial (Abdullah, 2010).

Sementara pendekatan advokatif mengarah pada pembangunan jaringan perlindungan hukum dan sosial yang mendukung eksistensi komunitas minoritas. Advokasi di sini tidak hanya melalui jalur hukum formal, tetapi juga melalui diplomasi kultural dan sosial lintas komunitas untuk menciptakan lingkungan yang inklusif (An-Na'im, 2008). Pendekatan kultural dalam desain ini menekankan pentingnya penguatan identitas lokal dan ekspresi kultural sebagai bagian dari keberagaman umat Islam.

Dalam hal ini, fikih minoritas sebagaimana dirumuskan oleh Yusuf al-Qaradawi mendorong akomodasi terhadap tradisi lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Selain itu, dalam konteks dakwah minoritas, pendekatan maqasid juga menekankan prinsip *al-taysir* (kemudahan) dan *raf' al-haraj* (menghilangkan kesulitan) dalam menjalankan syariat. Prinsip ini sangat relevan bagi umat Islam yang hidup di lingkungan mayoritas non-Muslim, di mana berbagai keterbatasan harus dijawab dengan solusi yang maslahat (Al-Qardhawi, 2001).

B. Peta Jalan Advokasi: Ormas, Lembaga Dakwah, Pemerintah

Peta jalan advokasi dakwah minoritas mencakup sinergi antara tiga aktor utama: organisasi masyarakat Islam (ormas), lembaga dakwah, dan pemerintah. Kerja sama ini harus dirancang berdasarkan prinsip *maqasid al-syari'ah* agar setiap pihak berkontribusi dalam melindungi dan memberdayakan komunitas minoritas (Auda, 2008). Organisasi masyarakat sipil Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah memiliki posisi strategis karena historisitas dan jangkauan sosialnya. Mereka dapat membangun kesadaran kolektif serta memperkuat kapasitas sosial dan ekonomi komunitas minoritas melalui program pemberdayaan (Bruinessen, 2013).

Lembaga dakwah seperti Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Yayasan Al-Sofwa, dan lembaga internasional seperti Islamic Relief berperan dalam penyediaan pendidikan keagamaan yang kontekstual. Mereka juga menyelenggarakan pelatihan dai agar mampu menyampaikan pesan-pesan Islam dengan pendekatan multikultural (An-Na'im, 2008). FPI, meskipun kerap dikaitkan dengan aksi-aksi kontroversial, juga memiliki peran signifikan dalam dakwah akar rumput, khususnya dalam bentuk layanan sosial seperti bantuan bencana, kesehatan gratis, dan advokasi hukum bagi masyarakat marginal. Potensi ini dapat dioptimalkan untuk memperkuat komunitas minoritas apabila diarahkan melalui pendekatan

maqasidik yang menekankan perlindungan hak dan martabat manusia (Hasan, 2012).

Pemerintah wajib menjamin keberpihakan terhadap komunitas minoritas melalui regulasi afirmatif dan program perlindungan sosial. Kementerian Agama, Komnas HAM, dan lembaga negara lainnya harus mengembangkan kebijakan berbasis hak asasi manusia dan maqasid al-syari'ah (Moeljarto, 2004). Kolaborasi antara ketiga aktor ini perlu dituangkan dalam nota kesepahaman dan strategi nasional yang berkelanjutan. Skema ini dapat diwujudkan dalam bentuk forum advokasi reguler dan sistem pengawasan pelaksanaan kebijakan dakwah minoritas (Kamali, 2008).

Di level lokal, peta jalan ini dapat diimplementasikan melalui pusat-pusat komunitas (*community centers*) yang menjadi simpul interaksi sosial dan keagamaan lintas kelompok. Hal ini sesuai dengan pendekatan partisipatoris dalam teori pembangunan komunitas (Chambers, 1997). Ormas Islam juga dapat menjadi mediator antara minoritas dengan pemerintah lokal. Mereka memiliki kredibilitas moral dan sosial yang kuat untuk memperjuangkan hak minoritas, baik dalam isu pendidikan, pekerjaan, maupun hak beribadah (Abdullah, 2010).

Peran lembaga dakwah dalam advokasi minoritas harus melampaui ceramah keagamaan biasa. Mereka perlu mengembangkan program literasi hukum dan kesadaran sosial agar minoritas memiliki kemampuan membela haknya secara mandiri (Al-Qardhawi, 2001). Dai atau muballigh yang dikirim ke komunitas minoritas harus dibekali dengan pelatihan lintas budaya dan komunikasi dialogis. Mereka juga perlu memahami nilai-nilai lokal untuk membangun kepercayaan dengan komunitas setempat (An-Na'im, 2008).

Sinergi dengan media massa dan teknologi digital menjadi elemen penting dalam advokasi. Media dakwah yang ramah minoritas perlu dikembangkan agar dapat menjangkau kalangan muda dan komunitas urban (Auda, 2008). Selain peran struktural, terdapat juga dimensi

kultural yang penting. Kegiatan seni, budaya, dan kuliner berbasis Islam dapat dijadikan sarana untuk membangun interaksi positif antara komunitas minoritas dan mayoritas (Kymlicka, 1995). Peta jalan ini juga harus mencakup respons terhadap tantangan global seperti Islamofobia dan diskriminasi berbasis agama. Dibutuhkan aliansi global antar lembaga dakwah dan ormas internasional untuk membangun solidaritas lintas negara (Cesari, 2013a).

Sebagai bagian dari strategi advokasi, dibutuhkan riset dan pemetaan komunitas minoritas secara berkala. Data yang valid dapat menjadi dasar pembuatan kebijakan berbasis kebutuhan nyata komunitas (Chambers, 1997). Pemerintah dapat mendirikan direktorat khusus yang menangani dakwah komunitas minoritas, serupa dengan lembaga perlindungan minoritas dalam sistem multikultural di negara lain. Skema pembiayaan juga harus diperjelas, baik melalui APBN, CSR lembaga filantropi Islam, maupun bantuan internasional. Kejelasan sumber dana ini penting agar program dakwah minoritas dapat berlangsung konsisten dan akuntabel (Kamali, 2008).

Terkait diplomasi, Kementerian Luar Negeri dapat menjadikan isu minoritas sebagai bagian dari soft diplomacy. Hal ini akan memperkuat citra Islam sebagai agama yang damai dan menjunjung keadilan. Advokasi minoritas juga bisa dilakukan melalui jalur pendidikan tinggi. Universitas Islam dan pesantren harus membuka program kajian multikultural dan minoritas agama dalam kurikulum dakwah (Abdullah, 2010). Kolaborasi lintas iman (interfaith) dapat dijadikan salah satu bentuk kampanye bersama untuk menolak diskriminasi agama. Program ini bisa diprakarsai oleh ormas Islam dalam kerja sama dengan lembaga keagamaan lain (Al-Qardhawi, 2001).

Monitoring dan evaluasi harus dilakukan secara transparan dan melibatkan aktor independen. Ini untuk menghindari politisasi isu minoritas yang dapat merusak kepercayaan publik (Moeljarto, 2004). Peta jalan advokasi dakwah minoritas ini bukan hanya bersifat jangka pendek, tetapi harus disusun untuk jangka panjang. Hal ini

memerlukan komitmen politik dan budaya organisasi yang kuat dari semua pihak.

C. Format Kebijakan Dakwah Minoritas di Tingkat Nasional dan Global

Format kebijakan dakwah minoritas di tingkat nasional dan global harus memperhatikan prinsip-prinsip *maqasid al-syari'ah* dan norma-norma internasional tentang hak asasi manusia. Hal ini memastikan bahwa aktivitas dakwah tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga sah secara yuridis dan etis di berbagai konteks kebangsaan dan internasional (Sachedina, 2001). Di tingkat nasional, negara dapat mengembangkan model regulasi yang inklusif, seperti kebijakan afirmatif dalam bidang pendidikan agama, perlindungan tempat ibadah, dan representasi komunitas minoritas dalam pengambilan kebijakan public (Yusuf, 2014). Kebijakan afirmatif tersebut sejalan dengan *maqasid hifz al-din* dan *hifz al-nafs*.

Penerapan kebijakan dakwah minoritas juga harus berbasis pada pengakuan negara terhadap pluralitas keagamaan. Ini mencakup penghapusan peraturan diskriminatif dan penciptaan kerangka hukum yang menjamin hak beragama, seperti dijamin dalam konstitusi dan hukum internasional (Bielefeldt, 2012). Kebijakan dakwah yang berpihak pada minoritas juga memerlukan pendekatan berbasis keadilan distributif. Komunitas minoritas harus diberikan akses yang sama terhadap sumber daya keagamaan dan dukungan negara, termasuk dalam pembangunan infrastruktur dakwah.

Dari sisi kelembagaan, diperlukan unit khusus dalam Kementerian Agama yang menangani isu-isu minoritas agama, baik Muslim maupun non-Muslim. Unit ini dapat berfungsi sebagai fasilitator dialog antaragama dan pengawas pelaksanaan kebijakan dakwah yang inklusif (Saeed, 2007). Di tingkat internasional, dakwah minoritas perlu dikemas dalam bingkai diplomasi publik dan soft power. Negara-negara Muslim dapat memanfaatkan forum seperti Organisasi Kerja Sama Islam (OKI) untuk merumuskan deklarasi perlindungan

terhadap komunitas minoritas Muslim di negara-negara non-Muslim (Hashemi & Postel, 2017).

Selain itu, penting untuk membangun jejaring global antarlembaga dakwah, akademisi, dan organisasi HAM guna bertukar praktik baik dalam pelaksanaan kebijakan dakwah minoritas. Kolaborasi ini menjadi bentuk nyata maqasid al-shariah dalam tataran global (Eickelman & Piscatori, 2004). Salah satu contoh konkret dari implementasi kebijakan maqasidik adalah penyusunan kurikulum dakwah khusus minoritas yang kontekstual dan responsif terhadap realitas sosiopolitik komunitas sasaran. Kurikulum ini mencerminkan maqasid dalam bidang edukasi dan kultural (Rane, 2010).

Pemerintah dapat memberikan pelatihan bagi para dai dan muballigh agar memiliki pemahaman tentang sensitivitas budaya dan pluralisme. Pelatihan ini bertujuan menghindari pendekatan dakwah yang hegemonik atau eksklusif (Abu-Nimer, 2003). Di sisi lain, keterlibatan masyarakat sipil, termasuk ormas seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan FPI, dapat menjadi katalis dalam membentuk opini publik yang pro terhadap perlindungan minoritas. Meskipun pendekatan FPI berbeda, perannya dalam komunitas tetap tidak bisa diabaikan.

Negara juga perlu menetapkan indikator keberhasilan kebijakan dakwah minoritas, seperti meningkatnya partisipasi minoritas dalam forum keagamaan, berkurangnya kasus diskriminasi, dan terciptanya forum dialog antariman di tingkat lokal (Yamani, 2000). Pemerintah daerah memainkan peran penting dalam implementasi kebijakan dakwah minoritas karena interaksi masyarakat paling banyak terjadi di tingkat lokal. Oleh karena itu, otonomi daerah harus digunakan untuk mendorong pluralisme, bukan sektarianisme (Bowen, 2003).

Institusi pendidikan tinggi Islam dapat mengambil peran strategis dalam memproduksi pengetahuan yang mendukung dakwah minoritas. Kajian maqasid dan minoritas bisa menjadi bagian dari kurikulum kajian Islam kontemporer (Zaman, 2002). Kerangka

kebijakan nasional juga perlu mengatur kolaborasi dengan lembaga internasional seperti Amnesty International dan Human Rights Watch agar terjadi harmonisasi antara maqasid syariah dan prinsip-prinsip HAM global.

Sektor media juga harus dilibatkan dalam kebijakan dakwah minoritas. Pemerintah dan ormas Islam dapat memproduksi konten dakwah digital yang ramah minoritas sebagai counter-narrative terhadap ujaran kebencian dan intoleransi (Esposito, 2007). Dalam konteks konflik horizontal, kebijakan dakwah minoritas harus mencakup mekanisme rekonsiliasi dan pemulihan berbasis nilai maqasid, seperti *hifz al-nafs* dan *hifz al-irdh* (kehormatan). Format kebijakan dakwah minoritas maqasidik harus bersifat dinamis dan inklusif, mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan akar spiritualitas Islam.

D. Standar Etik dan Keberlanjutan dalam Advokasi Dakwah Minoritas

Advokasi dakwah minoritas membutuhkan standar etik yang kokoh yang berakar pada maqasid al-syari'ah dan nilai-nilai universal hak asasi manusia. Hal ini mencakup prinsip non-diskriminasi, kejujuran intelektual, serta penghargaan terhadap pluralitas budaya dan agama (Auda, 2022). Keberlanjutan advokasi juga mensyaratkan pendekatan etis berbasis akuntabilitas sosial dan keterlibatan komunitas secara aktif dalam proses pengambilan keputusan. Pendekatan ini terbukti memperkuat legitimasi program dakwah di komunitas lintas budaya.

Dalam praktiknya, organisasi dakwah harus memiliki pedoman etik internal yang mengatur transparansi, inklusivitas, dan anti-kekerasan. Model semacam ini telah diterapkan oleh lembaga-lembaga dakwah progresif di Eropa yang menekankan pentingnya relasi setara antara mayoritas dan minoritas (Yildirim, 2022). Etika dakwah juga harus mencerminkan semangat *al-ta'ayush* (koeksistensi damai), sebagaimana dikembangkan dalam forum-forum interfaith di Asia

Tenggara. Nilai ini terbukti memperkuat stabilitas sosial di tengah keberagaman agama (Alatas, 2023).

Salah satu bentuk keberlanjutan program dakwah adalah membangun mekanisme evaluasi berbasis komunitas (*community-based monitoring*). Pendekatan ini telah digunakan oleh lembaga seperti Dompot Dhuafa dalam program dakwah komunitas minoritas di wilayah perbatasan. Sebagai tambahan, kemitraan antara organisasi keagamaan dan lembaga penelitian dinilai krusial untuk memastikan bahwa advokasi dakwah didasarkan pada data dan kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik (Rohman & Sari, 2022).

Sikap etik dalam dakwah minoritas juga menuntut sensitivitas budaya yang tinggi, terutama dalam konteks perbedaan tradisi lokal dan pemahaman keagamaan. Pendekatan ini dikenal dalam literatur sebagai *culturally responsive advocacy* (Hussin, 2023). Keberlanjutan advokasi dakwah minoritas tidak hanya bergantung pada aspek finansial, tetapi juga pada kepemimpinan yang transformatif dan kolaboratif. Pemimpin dakwah perlu dilatih dalam manajemen konflik, komunikasi lintas budaya, dan prinsip-prinsip maqasid (Fadhil & Aminah, 2024).

Dalam penguatan etika dakwah, penting pula untuk melibatkan perempuan dan generasi muda dari komunitas minoritas sebagai subjek aktif, bukan sekadar objek program. Partisipasi mereka menjamin keberlanjutan dan akseptabilitas dakwah. Faktor keberlanjutan juga berkaitan erat dengan keberadaan jejaring antar-lembaga dakwah di tingkat nasional dan internasional. Program pertukaran dai dan lokakarya bersama terbukti memperkuat kapasitas advokatif lembaga-lembaga lokal (Ali & Mardiana, 2021).

Dalam perspektif maqasid, advokasi yang berkelanjutan berarti menciptakan sistem yang mampu menjaga harkat dan martabat manusia secara kolektif, termasuk dari ancaman kekerasan simbolik maupun struktural. Keberlanjutan program dakwah juga memerlukan dukungan regulasi negara yang inklusif dan berpihak pada minoritas,

termasuk penyediaan dana, kebijakan afirmatif, dan akses terhadap pendidikan keagamaan (Hidayat & Maulida, 2021). Dengan pendekatan etika maqasidik dan prinsip keberlanjutan, advokasi dakwah minoritas dapat berkembang menjadi motor perubahan sosial yang konstruktif, inklusif, dan bermartabat.

E. Kesimpulan dan Rekomendasi Akhir

Rancangan model kebijakan dakwah minoritas maqasidik merupakan respon kritis terhadap kebutuhan akan pendekatan dakwah yang inklusif, berkeadilan, dan kontekstual di tengah masyarakat global yang plural. Pendekatan ini menuntut integrasi antara nilai-nilai maqasid al-syari'ah dengan praktik advokasi yang menempatkan perlindungan terhadap hak asasi manusia, identitas budaya, dan kebebasan beragama sebagai poros utama. Dalam hal ini, maqasid tidak hanya menjadi prinsip teologis, tetapi juga kerangka etik dan strategik dalam merancang intervensi sosial yang solutif dan transformatif.

Model konseptual dakwah minoritas berbasis maqasid mencakup tiga pilar utama: edukasi, advokasi, dan penguatan budaya. Ketiganya saling menopang dalam menciptakan komunitas yang tangguh, berdaya, dan mampu mempertahankan identitas keagamaannya tanpa terjebak dalam polarisasi. Edukasi dilakukan secara kontekstual dan berbasis literasi sosial, advokasi diarahkan pada pembelaan hukum dan hak sipil, sementara penguatan budaya bertujuan merawat harmoni dan integrasi.

Peta jalan advokasi yang melibatkan ormas, lembaga dakwah, dan pemerintah harus dikembangkan melalui mekanisme dialogis dan partisipatif. Peran ormas seperti NU, Muhammadiyah, dan FPI perlu dioptimalisasi dalam fungsi edukasi dan advokasi, sedangkan lembaga dakwah dan pemerintah harus bersinergi dalam penguatan regulasi dan pendanaan program dakwah minoritas. Harmonisasi antar aktor ini krusial untuk membangun tata kelola dakwah yang berkeadilan.

Rekomendasi akhir meliputi: (1) penyusunan kurikulum dakwah berbasis maqasid untuk pelatihan dai dan aktivis dakwah, (2) pendirian lembaga etik dakwah minoritas yang independen, (3) penguatan kerja sama dengan aktor global seperti UNHCR dan OKI, dan (4) integrasi big data dan GIS dalam pemetaan kebutuhan komunitas minoritas secara real time. Dakwah minoritas berbasis maqasid diharapkan tidak hanya menjawab tantangan sosial saat ini, tetapi juga menjadi model alternatif dalam diplomasi kebudayaan Islam di tingkat global

DAFTAR PUSTAKA

- Abdi, S. Mengurai Kompleksitas Hubungan Islam, HAM dan Barat. *Unisia* 70–83 (2002).
- Abdullah, A. B. (2017). *Aplikasi Metode Pemikiran Sistem Dalam Isu Polemik Antara Nash Dan Masalah: Kajian Menurut Perspektif Maqashid Al-Shariah* (Doctoral dissertation, University of Malaya (Malaysia)).
- Abdullah, Amin. "Being Muslim in a Plural Society: Dynamics and Challenges of Muslim Minorities." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 1-32.
- Abdullah, M., & Ismail, A. G. (2022). Empowering the Islamic Economy through Productive Waqf Institutions in Indonesia. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 13(2), 217–234.
- Abdullah, M., & Yusof, S. (2021). H. E. as a F. of D. I. J. of H. R. (2021). Halal Entrepreneurship as a Form of Da'wah. *International Journal of Halal Research*.
- Abdullah, M. A. (2010). *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Pustaka Pelajar.
- Abdurrahman, U. & Al Hakim, A. H. L. Islamofobia di Indonesia dan Tantangan Pewacanaannya: Islamophobia and the Challenges of its Discourse in Indonesia. *J. Islam. Occident. Stud.* 3, 41–65 (2025).
- Abu Bakar, A. R., Ismail, A. H., & Mahmud, M. (2021). Islamic Communication Ethics and Social Media: The Maqasid Shariah Perspective. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(6).
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.
- Abu-Nimer, M. (2003). *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*. University Press of Florida.

- Abu-Nimer, M. (2003). *Nonviolence and Peace Building in Islam*. University Press of Florida.
- Abu-Rabi', I. M. (2014). *Contemporary Islam and the Challenge of History*. SUNY Press.
- Ahmad, F., & Ibrahim, R. (2020). The Role of Online Platforms in Islamic Outreach among Muslim Minorities. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 10(1).
- Ahmad, S. (2023). Political Representation and Muslim American Identity Post-9/11. *American Political Science Review*, 117(1), 123-140.
- Ahmad Farid Shaliih Abu Hazim. Manhaj Al Qur'an Al Karim Fi Tadarruj Wa Atsaruhu Fi Taghyir,. *J. As Syari'ah Wa Dirasah Islam*. 45 (2017).
- Ahmed, R. (2021). *Minority Muslim Communities and Economic Resilience*. Oxford Muslim Studies.
- Aini, Z., & Don, A. G. (2022). THE IMPLEMENTATION of COMMUNICATION SKILLS in DA'WAH. *Hamdard Islamicus*, 45(1), 81-102. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85143080063&partnerID=40&md5=539e590d1af912092d3d6789918155ab>
- Alatas, S. H. (2023). *Dialog Antaragama dan Spirit Al-Ta'ayush di Asia Tenggara*. LKIS.
- Alexander, T. (2009). Southeast asia's ethnic minorities in the field of tensions between marginalization, assimilation and national integration. *Geographische Rundschau*, 61(10), 26-31. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-70350464297&partnerID=40&md5=f77623c0be91f912da9614322004d82a>
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1983.

- Al Ghazali. (2008). *Al Mustashfa : Rujukan Utama Ushul Fikih*. Pustaka Al Kautsar. Jakarta.
- Al-Hamdi, R. & Surahmat, I. Strategi Dakwah Islam Di Eropa: Pengalaman Muhammadiyah Cabang Istimewa Jerman Raya. *JMM (Jurnal Masy. Mandiri)* (2022) doi:10.31764/jmm.v6i1.6173.
- Ali, A. (2018). *The African Renaissance and the Role of Islam in South Africa*. Pretoria: Institute for Islamic Thought in Africa.
- Ali, K. (2016). *The Lives of Muhammad*. Harvard University Press.
- Ali, M., & Mardiana, S. (2021). *Konektivitas Dakwah dan Kolaborasi Global*. Tiara Wacana.
- Ali, M., & Waleed, A. (2021). Applying Maqasid al-Shariah to Digital Fatwas in the West. *Contemporary Islamic Law Journal*, 3(2).
- Al-Jawziyyah, I. Q. (1991). *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Alkhotob, I. T. Fiqih Minoritas Muslim Dalam Berinteraksi Kepada Negeranya. 4,.
- Al-Qaradawi, Y. (1995). *Dirāsāt fī Fiqh al-Maqāṣid*. Maktabah Wahbah.
- Al-Qaradawi, Y. (1999). *Fiqh al-Dawah: Da'wah al-Islami fī al-Mujtama'at al-Gharbiyyah*. Dar al-Turath.
- Al Qaradhawi, S. D. Y. (2017). *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*. Pustaka Al-Kautsar.
- Al Qaradhawi. (2004). *Fiqh Minoritas*. Zikrul Hakim. Jakarta.
- Al-Qarḍāwī, Y. (2001). *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah*. Cairo: Dār Al-Shurūq.
- Al-Qardhawi, Y. (2001). *Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin fī Mujtama' Ghayr Muslim*. Maktabah Wahbah.
- Al-Qardhawi, Y. (2001). *Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin fī Mujtama' Ghayr Muslim*. Maktabah Wahbah.

- Al-Qardhawi, Y. (2001). *Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin fi Mujtama' Ghayr Muslim*. Maktabah Wahbah.
- Al Shatibi, A. I. (2002). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shariah*. Al-Maktabah Al-Asriyah.
- Alturki, A. I. A., & Wasito, A. (2023). Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyat Solves the Problems of Muslim Minorities in the West. *Peradaban Journal of Religion and Society*, 2(1), 85–104.
- Al-Zoubi, M. (2021). Digital Da'wah and Muslim Communities in the West: Opportunities and Challenges. *Journal of Media and Religion*, 20(3).
- Ameli, S. R., & Merali, A. (2004). *British Muslims' Expectations of the Government: Citizenship and Muslim Identity*. Islamic Human Rights Commission.
- Anam, K., & Susantin, J. (2025). *Pengaruh Globalisasi terhadap Hukum Peradilan Islam Perspektif Jasser Auda: Maqosid Al Shari'ah Kontemporer*. Qanuni: Journal of Indonesian Islamic Family Law, 3(01), 59-75.
- An-Naim, A. A. (1994). *Dekonstruksi Syari'ah*. LKIS.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Arianta, K., Mangku, D. G. S., & Yulianti, N. P. R. (2020). Perlindungan Hukum Bagi Kaum Etnis Rohingya Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia Internasional. *Jurnal Komunitas Yustisia*, 3(2), 166–176. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.23887/jatayu.v3i2.28849>
- Arianta, K., Mangku, D. G. S. & Yulianti, N. P. R. Perlindungan Hukum Bagi Kaum Etnis Rohingya Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia Internasional. *J. Komunitas Yust.* 3, 166–176 (2020).

- Arifianto, A. (2023). Securitization of Islam and the Challenge of Democratic Consolidation. *Democratization*, 30(3), 456-478.
- Arifianto, Alexander R. "Islam Politik dan Demokrasi di Indonesia: Dinamika Kontestasi dan Negosiasi." *Jurnal Politik* 5, no. 2 (2020): 195-216.
- Arifin, Z. (2021). *Lembaga Keuangan Mikro Syariah: Teori dan Praktik*. Kencana Prenada Media.
- As, D. W. R. F. Islam Dan Dialog Antar Kebudayaan (Studi Dinamika Islam Di Dunia Barat). *FIKRI J. Kaji. Agama, Sos. Dan Budaya* 1, 267–290 (2016).
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Asep Achmad Hidayat. *Sejarah Sosial Muslim Minoritas di Kawasan Asia*. (PRODI S2 STUDI AGAMA-AGAMA UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG, 2022).
- Asia, C. (1997). East and South-East Asia. *WORLD DIRECTORY OF MINORITIES*, 588.
<https://minorityrights.org/app/uploads/2024/01/1997-directory.pdf#page=605>
- Aswar, H. & Pundilaras, B. Peran PBB Dan Hambatan Yang Dihadapi Dalam Menangani Isu Pelanggaran Ham China Terhadap Etnis Muslim Uighur Di Xinjiang Tahun 2018–2022. *Jisiera J. Islam. Stud. Int. Relations* 6, 51–82 (2023).
- Asy-Syatibi, I. (2004). *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al Shariah: A Beginner's Guide* (Vol. 14). International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Auda, J. (2008). *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J. (2008). *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.

- Auda, J. (2008). *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. The International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*. International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J. (2008a). *Maqasid al-shariah: A beginner's guide* (Vol. 14). International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Auda, J. (2008b). *Maqasid al-Shariah: An introductory guide*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, (IIIT).
- Auda, J. (2022). *Reclaiming the Maqasid: The Philosophy of Islamic Governance in Modern Times*. IIIT.
- Auda, J. (2022a). *Reclaiming the Maqasid: The Philosophy of Islamic Governance in Modern Times*. IIIT.
- Auda, J. (2022b). *Revisiting Maqasid al-Shariah: A Framework for Renewed Islamic Legal Thought*. IIIT.
- Aziz, M., Zulfadli, Z. & Nurainiah, N. Problematika Dakwah Di Negeri Minoritas Muslim. *J. AL-IJTIMAIYYAH* 5, 37 (2019).
- Azra, A. (2020). Islam Wasatiyyah in Indonesia: Promoting Moderate Islam in a Plural Society. *Studia Islamika*, 27(1), 1-28.
- Azra, Azyumardi. "Islam Wasatiyyah: Moderasi Islam dalam Konteks Indonesia Kontemporer." *Jurnal Indo-Islamika* 10, no. 1 (2020): 1-18.
- Bangstad, S. (2020). Cape Muslim Identity and Cultural Integration in Democratic South Africa. *African Studies Review*, 63(4), 678-695.
- Bano, M., Kalmbach, H., & Eds. (2012). *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Brill.
- Barazangi, N. H. (2004). *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading*. University Press of Florida.

- Barthes, Roland. *The Eiffel Tower and Other Mythologies*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Bayat, M., & Ismail, S. (2022). Youth Engagement and Da'wah Through Digital Media. *Al-Hikmah Journal of Islamic Studies*, 12(4).
- Berutu, A. G. G. Migrasi dan Problematika Minoritas Muslim di Asia. *Islam. Manag. Empower. J.* 1, 230–246 (2019).
- Bielefeldt, H. (2012). *Freedom of Religion or Belief: Thematic Reports*. OHCHR.
- Booth, L. (2010). *Finding Peace in the Holy Land: A British Muslim Memoir*. London: Kube Publishing.
- Bouma, G. (2006). *Australian Soul: Religion and Spirituality in the Twenty-first Century*. Cambridge University Press.
- Bowen, J. R. (2003). *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge University Press.
- Bowen, J. R. (2007). *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press.
- Bowen, J. R. (2010). *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton University Press.
- Brown, J. A. C. (2009). *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.
- Bruinessen, M. van. (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam*. ISEAS.
- Buendia, R. G. (2008). Looking into the future of Moro self-determination in the Philippines. *Philippine Political Science Journal*, 29(52), 1–24. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/01154451.2008.9723506>
- Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. UNC Press.

- Bunzl, M. Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe. *Am. Ethnol.* 32, 499–508 (2005).
- Cesari, J. (2004a). *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. Palgrave Macmillan.
- Cesari, J. (2004b). *When Islam and Democracy Meet*. Palgrave Macmillan.
- Cesari, J. (2013a). *Why the West Fears Islam: An Exploration of Islam in Western Liberal Democracies*. Palgrave Macmillan.
- Cesari, J. (2013a). *Why the West Fears Islam: An Exploration of Islam in Western Liberal Democracies*. Palgrave Macmillan.
- Cesari, J. (2013b). *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. Palgrave Macmillan.
- Cesari, J. (2013b). *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. Palgrave Macmillan.
- Chambers, R. (1997). *Whose Reality Counts? Putting the First Last*. Intermediate Technology Publications.
- Cibro, S. Peran Da'i dalam Membina Akidah Masyarakat Muslim Minoritas di Desa Sukajulu Kecamatan Barus Jahe Kabupaten Karo. (2021).
- Civilizations of United Nations Alliance. Global Report on Pluralism. (2021).
- Congressional-Executive Commission on China. (2023). Annual Report on Human Rights in Xinjiang. *US Government Report*.
- Cooke, M. (2001). *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. Routledge.
- Council on American-Islamic Relations. (2022). Civil Rights Report: The State of Muslim American Rights. *Annual Report*.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine,

- Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*.
- Crouch, M. (2022). Religious Freedom and Minority Rights in Authoritarian Contexts. *Law and Religion Journal*, 18(2), 234-251.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Pustaka Agung Harapan, 2020.
- De Pedro, N. El conflicto de Xinjiang: la minoría uigur y la política de Pekín. *Rev. UNISCI* 111–140 (2008).
- Dianto, I. Komunitas Muslim Minoritas: Problematika Migrasi dan Muslim Minoritas di Uni Eropa. *J. at-Taghyir J. Dakwah dan Pengemb. Masy. Desa* 2, 163–182 (2020).
- Djamil, N., Rajab, K., & Helmiati, H. (2021). Analisis Kebijakan Pendidikan Islam di Negara yang dilanda Konflik: Studi Kasus di Pattani Thailand. *Jurnal El-Riyasah*, 12(2), 171–187.
- Dorairajoo, S. (2009). Peaceful Thai, violent Malay(Muslim): A case study of the “problematic” muslim citizens of Southern Thailand. *Copenhagen Journal of Asian Studies*, 27(2), 61–83. <https://doi.org/10.22439/cjas.v27i2.2544>
- Dusuki, A. W., & Abozaid, A. (2022). A Framework for Islamic Economics Based on Maqasid al-Shariah. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 15(1), 1–20.
- Eickelman, D. F., & Piscatori, J. (2004). *Muslim Politics*. Princeton University Press.
- El Fadl, K. A. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oneworld Publications.
- El-Turk, A. (2020). *Muslims in the Western Context: Identity, Engagement, and Challenges*. Routledge.

- Esack, F. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications.
- Esposito, J. L. (1999). *The Future of Islam*. Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. Gallup Press.
- Fadhil, R., & Aminah, L. (2024). *Kepemimpinan Transformasional dalam Dakwah Minoritas*. Humaniora Press.
- Faiz, M., & Afrita, J. (2024). Kajian Literatur Terhadap Tantangan dan Prospek Fikih Minoritas di Kalangan Muslim Barat. *Lentera: Multidisciplinary Studies*, 2(3), 349–362.
- Farooq, M., & Ibrahim, S. (2020). Digital Islam and Economic Engagement. *Contemporary Muslim Affairs*, 102.
- Fazil, M., & Hasnain, H. (2021). Constructing Digital Muslim Identity through Maqasidic Discourse. *Journal of Religion and Technology*, 15(2).
- Fernando, M. L. (2014). *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Duke University Press.
- Fortify Rights. (2022). *They Tried to Kill Us All: Atrocity Crimes against Rohingya Muslims in Rakhine State, Myanmar. Investigation Report*.
- Ghatak, S. (2017). Minorities and Human Rights Violations in Southeast Asia. *Human Rights Dilemmas in the Developing World*, 91. <https://doi.org/doi.org/10.5771/9781498560009>
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books, 1959. [Reprinted in *Social Theory Re-Wired*, ed. J. T. Roberts, pp. 450–459. London: Routledge, 2023].
- Goodman, J. (2021). *The minority Muslim experience in mainland Southeast Asia: a different path*. Routledge.

- Habibi, N. H. N. (2018). *Maqashid Syari'ah dalam Menjawab Problematika Muslim Minoritas Barat*. Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam, 3(2), 148-167.
- Haddad, Y. Y., & Smith, J. I. (2006). *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. Oxford University Press.
- Hadi, S. (2018). *Analisis Kitab Al Mustashfa Karya Al Ghazali*. Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam, 9(1), 84-100.
- Hamid, S. (2016). *Islamic Exceptionalism: How the Struggle Over Islam is Reshaping the World*. St. Martin's Press.
- Hammer, J. (2012). *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism*. University of Texas Press.
- Haq, T., & Isa, N. A. N. M. (2024). From Combating Religious Blasphemy to Promoting Peace: Reflections on the Role of Islamic Da'wah and Law in Indonesia's Pluralistic Society. *International Journal of Law and Society*, 3(2), 90–109. <https://doi.org/10.59683/ijls.v3i2.95>
- Hasan, J. & jauhari hasan. Kiprah Organisasi Islam Untuk Muslim Minoritas Di Asia Tenggara. *J. Al-Bayan Media Kaji. dan Pengemb. Ilmu Dakwah* (2020) doi:10.22373/albayan.v25i2.6675.
- Hasan, N. (2012). Violent Activism, Islamist Ideology, and the Conquest of Public Space among Youth: The Case of the Indonesian Jihadists. *Journal of Indonesian Islam*, 6(1), 1–29.
- Hasan, N. (2022). Islamic Activism and Civil Society in Contemporary Indonesia. *Southeast Asian Studies*, 11(2), 234-256.
- Hasan, Noorhaidi. "Islamisme, Demokrasi dan Masa Depan Politik Indonesia." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 21, no. 2 (2021): 235-258.
- Hasan, Noorhaidi. "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere." *Contemporary Islam* 13, no. 2 (2019): 145-163.
- Hashemi, N., & Postel, D. (2017). *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. Oxford University Press.

- Hashmi, N. (2012). *Islamic Ethics: Civil Society, Pluralism and Globalization*. Edinburgh University Press.
- Hasibuan, H. H., IIS, I. I. S., & Sunan, P. U. (2018). *Jasser Auda Bapak Maqasid Syariah Kontemporer*.
- Hasibuan, S. B. & Hidayat, A. A. Potret Kehidupan Sosial, Politik, Ekonomi dan Kultural Muslim Minoritas Di Kawasan Afrika. *Gudang J. Multidisiplin Ilmu* 1, 168–176 (2023).
- Hassan, K., & Sadeq, A. H. M. (2022). Waqf Management in the West. *Journal of Islamic Philanthropy*.
- Hassan, R., & Ali, K. (2020). Islam and Misinformation in the Age of Social Media. *Ethics & Information Technology*, 22(1).
- Hefner, R.W. (2021). Civic Pluralism and Democratic Islam in the Modern World. *Journal of Democracy*, 32(1), 78-92.
- Hefner, Robert W. "Islam, Pluralisme, dan Kewarganegaraan Demokratis: Perspektif Indonesia." *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 22, no. 2 (2020): 143-160.
- Hidayat, M., & Maulida, S. (2021). *Kebijakan Inklusif untuk Minoritas Keagamaan*. Pustaka Inklusif.
- Hilmy, Masdar. "Metodologi Studi Islam Kontemporer: Pendekatan Multidisipliner dalam Kajian Islam Indonesia." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 14, no. 2 (2020): 226-247.
- Huda, N., & Heykal, M. (2023). *Koperasi Syariah: Kebijakan, Manajemen, dan Implementasi di Indonesia*. Remaja Rosdakarya.
- Human Rights Watch. *Word Report 2020. Our annual review of human rights around the globe*.
- Human Rights Watch. (2023). Myanmar: Rohingya Crisis and International Response. *Country Report*.
- Human Rights Watch. Myanmar: Events of 2018. <https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/myanmar>. (2018).

- Husain, F. & O'Brien, M. Muslim communities in Europe: Reconstruction and transformation. *Curr. Sociol.* 48, 1–13 (2000).
- Hussin, F. (2023). *Culturally Responsive Islamic Advocacy*. Crescent Books.
- Ibn Ashur, M. A. T. (2006). *Treatise on Maqashid Al-Shari'ah*. International Institute of Islamic Thought.
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1990.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muḥammad. *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Ibn ‘Arabi, Muḥyiddīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār Ṣādir, 1946.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syari’ah al-Islāmiyyah*. Amman: Dār al-Nafā’is, 2001.
- Indradi, W. (2025). *Konstruksi Hukum Pencatatan Perkawinan Sebagai Rukun Tambahan Perspektif Maqashid Asy-Syari’ah Jamaluddin Atiyah* (Doctoral dissertation, Universitas Islam Indonesia).
- Interfaith Youth Core (IFYC). (n.d.). Our Story. Retrieved from <https://ifyc.org>
- International, A. India: The Human Rights Crisis. <https://www.amnesty.org/en/documents/asa20/2734/2020/en/>.
- International Crisis Group. (2014). Myanmar: The Politics of Rakhine State, Asia Report No. 261,. *ICG Asia Report, October*, 1–39. <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/asia/south-east-asia/burma-myanmar/261-myanmar-the-politics-of-rakhine-state>.
- International Institute of Islamic Thought. (n.d.). Mission & Vision. Retrieved from <https://iiit.org>

- Iskandar, I. (2023). ISLAMIC DYNAMICS OF SOUTHEAST ASIA: IDEOLOGICAL PROBLEMS. *SIBATIK JOURNAL: Jurnal Ilmiah Bidang Sosial, Ekonomi, Budaya, Teknologi, Dan Pendidikan*, 2(10), 3197–3220.
<https://doi.org/https://doi.org/10.54443/sibatik.v2i10.1409>
- Islamic Relief Worldwide. (n.d.). What We Do. Retrieved from <https://www.islamic-relief.org>
- Ismail, A. G., & Hasan, Z. (2022). Sustainability in Islamic Economics: A Maqasid-Based Framework. *Islamic Economic Studies*, 30(1), 51–73.
- Ismail, N., & Omar, H. (2023). Building Social Cohesion through Islamic Economics. *Iqtisaduna Journal*.
- Jackson, S. A. (2005). *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection*. Oxford University Press.
- Jaffrelot, C. *Hindu nationalism: A reader*. (2009).
- Jamaat-e-Islami Hind. *Annual Report 2020*. (<https://www.jamaateislami.net>). (2020).
- Jitpiromsri, S., Haque, M. M., & Chambers, P. (2020). Peacebuilding in Thailand's Deep South and in Myanmar/Burma: the dynamic roles of Muslim minorities in conflict societies. *Asian Affairs(UK)*, 48(1), 85–110.
<https://doi.org/10.1080/00927678.2020.1843216>
- Jonker, G. (2005). *Muslim Identity and the Balkan Legacy in Germany*. In: *Islam and the New Europe*. Brill.
- Joseph, S. (2004). *Muslim Women in the United Kingdom: Struggles for Equality and Recognition*. Muslim Council of Britain.
- Juwaini, I. A. H., & Al-Haramain, I. (1980). *al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*. Dar al-Anshar, 1400. Cairo.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oneworld Publications.

- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oneworld Publications.
- Kamali, M. H. (2011). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society.
- Kamali, M. H. (2019). *Maqasid al-Shariah Made Simple*. IIIT.
- Kamali, M.H. (2021). Maqasid al-Shariah and Contemporary Challenges for Muslim Minorities. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 38(2), 67-89.
- Kamaluddin, K., Siregar, H. S. & Berutu, L. Potensi Dakwah Di Daerah Minoritas Dalam Penguatan Nilai-Nilai Agama Islam. *Stud. Sosia Relig.* 5, 98 (2022).
- Karim, S., & Othman, N. (2023). Diaspora Muslim Identity and Digital Da'wah: Case Studies from Canada and France. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 43(1).
- Karimullah, S. S. (2023). The Implications Of Islamic Law On The Rights Of Religious Minorities In Muslim-Majority Countries. *MILRev: Metro Islamic Law Review*, 2(2), 90–114. <https://doi.org/10.32332/milrev.v2i2.7847>
- Kartini, I. Dinamika Minoritas Muslim di Amerika Serikat¹. *J. Penelit. Polit.* 20, 97 (2000).
- Khalik, S. Pemetaan Umat Islam (Sunni, Syiah dan Ahmadiyah). *Al-Daulah J. Huk. Pidana Dan Ketatanegaraan* 4, 213–229 (2015).
- Khan, M., & Hussain, M. (2021). Economic Empowerment and Religious Identity among Muslim Minorities. *Journal of Islamic Economics*, 33(2), 45–63.
- Khan, M. (2021). Faith and Finance in Minority Muslim Communities. *Journal of Minority Studies*.
- Khan, Z. The Impact of Islamophobia on the Mental Health of Muslim Post-Secondary Students. (2021).

- Koma, A. (2023). *Explaining State-Muslim Minority Relations in Southeast Asia: Different Paths Toward Peace and Violence*. Dokuz Eylul Universitesi (Turkey).
- Kundnani, A. (2015). *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*. Verso.
- Kurzman, C. (2011). *The Missing Martyrs: Why There Are So Few Muslim Terrorists*. Oxford University Press.
- Kwuelum, C. (2024). Navigating the Complexities of Inter-Religious Peacebuilding: Implications for Theory and Practice. *Religions*, 15(10). <https://doi.org/10.3390/rel15101201>
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Labibatussolihah, L., Darmawan, W., Adriani, N. M. & Fathiraini, N. Islamofobia Di Australia: Imigrasi, Integrasi Dan Terorisme Dari Perspektif Sejarah. *Agastya J. Sej. Dan Pembelajarannya* 10, 234–248 (2020).
- Lauren Booth Official. (n.d.). My Journey. Retrieved from <https://laurenbooth.org>
- Lewis, P. (2007). *Young, British and Muslim*. Continuum.
- Liu, Y., Rakthin, C., & Budianto, L. (2025). Religious Moderation and Community Cohesion: Exploring Social Memory, Identity, and Solidarity in the Phu Khao Thong Muslim Community, Ayutthaya. *Millah: Journal of Religious Studies*, 24(1), 379–392. <https://doi.org/10.20885/millah.vol24.iss1.art10>
- M. Ali Kettani. *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini, terj. Zarkowi Soejoeti*. (PT. Raja Grafindo Persada, 2005).
- Maarif, Ahmad Syafi'i. "Islam dan Pluralitas: Membaca Ulang Konsep Ta'aruf dalam Al-Qur'an." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2021): 1-23.

- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2011). *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton University Press.
- Mashuri, S. *et al.* The building sustainable peace through multicultural religious education in the contemporary era of Poso, Indonesia. *Cogent Educ.* 11, (2024).
- Matthews, B. Religious minorities in Myanmar—Hints of the shadow. *Contemp. South Asia* 4, 287–308 (1995).
- Mattson, I. (2008). *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. Blackwell Publishing.
- McCargo, D. (2011). Informal citizens: graduated citizenship in Southern Thailand. *Ethnic and Racial Studies*, 34(5), 833–849. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/01419870.2010.537360>
- McCargo, D. (2015). Tearing apart the land: Islam and legitimacy in Southern Thailand. In *Tearing Apart the Land: Islam and Legitimacy in Southern Thailand*. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85057670840&partnerID=40&md5=aa944843d1eb89bbac20298cfb87f3a2>
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629–645.
- Mir-Hosseini, Z. (2013). *Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality*. Ashgate Publishing.
- Miskari. Fikih Muslim Minoritas di Non-muslim Mayoritas. *Al-Maslahah* 11, 1–12 (2015).
- Modood, T. (2013). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Polity Press.
- Moeljarto, T. (2004). *Pembangunan sebagai Proses*. Pustaka Pelajar.

- Mohiuddin, A. Muslims in Europe: Citizenship, multiculturalism and integration. *J. Muslim Minor. Aff.* 37, 393–412 (2017).
- Moosa, E. (1996). *The African Muslims in South Africa*. Durban: University of Natal Press.
- Morton, S. (2008). *Muslim Portraits: The Anti-Apartheid Struggle*. Cape Town: Madiba Publishers.
- Mujiburrahman, M. (2019). Muslim Minorities and Democratic Transitions in Indonesia: Lessons from Local Experiences. *Journal of Islamic Studies*, 30(2), 187-210.
- Mujiburrahman. "Pola Adaptasi Minoritas Muslim di Tengah Mayoritas Non-Muslim: Studi Kasus di Indonesia Timur." *Studia Islamika* 27, no. 1 (2020): 31-68.
- Muslim Association of Canada (MAC). (n.d.). Vision and Mission. Retrieved from <https://www.macnet.ca>
- Muslim Council of Britain (MCB). (n.d.). About Us. Retrieved from <https://www.mcb.org.uk>
- Muzdalifah, E. (2019). *Hifdz al-Nafs dalam al-Qur'an: Studi dalam Tafsir ibn 'Asyûr* (Bachelor's thesis).
- MWNUK. (2020). *Muslim Women's Network UK Annual Report*. www.mwnuk.co.uk
- Myaskur, F. M. A., Wardhana, M. K. & Faridillah, N. Syiah di Mata Anak Muda: Antara Ketakutan dan Keterbukaan akan Keberagaman Agama. *Taruna Law J. Law Syariah* 2, 176–196 (2024).
- Nadia, Z. Minoritas Muslim Dalam Kontestasi Identitas Di Eropa. *Borneo J. Islam. Stud.* 2, 23–45 (2021).
- Nagata, J. (1980). *What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society*. American Ethnologist.
- Nasir, N., & Fauzi, A. (2022). Madrasah Without Walls: E-Learning Islam for Muslim Minorities. *Journal of Digital Religious Studies*, 5(2).

- Nazaruddin, N., & Kamilullah, F. . (2020). *Maqashid As-Syariah Terhadap Hukum Islam menurut Imam As-Syatibi dalam Al-Muwafaqat*. Jurnal Asy-Syukriyyah, 21(1), 106–123.
- Nielsen, H. P. European Network Against Racism: anti-racist advocacy ‘wrapped up in nice paper’. (2017).
- Noname. (2011). *Masa Depan Populasi Muslim Global Wilayah: Asia-Pasifik*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-asia/>
- Noname. (2021). *The State of Conflict and Violence in Asia 2021*. The Asia Foundation. [siafoundation.org/publication/the-state-of-conflict-and-violence-in-asia-2021/#:~:text=The second edition of The,polarization and identity-based tensions.](https://asiafoundation.org/publication/the-state-of-conflict-and-violence-in-asia-2021/#:~:text=The second edition of The,polarization and identity-based tensions.)
- Noname. (2024). *Krisis Pengungsi Rohingya Dijelaskan*. US for UNHCR, The UN Reffugee Agency. [https://www.unrefugees.org/news/rohingya-refugee-crisis-explained/#:~:text=besar-besaran dilaporkan.,Ke mana warga Rohingya mencari perlindungan?,\(IDP\) di negara tersebut.](https://www.unrefugees.org/news/rohingya-refugee-crisis-explained/#:~:text=besar-besaran dilaporkan.,Ke mana warga Rohingya mencari perlindungan?,(IDP) di negara tersebut.)
- Nouman Ali Khan. (n.d.). Bayyinah Institute. Retrieved from <https://www.bayyinah.com>
- Nur Ali. (2019). *Konsep Imam Al-Juwaini dalam Maqashid Al-Syari’ah*. Khuluqiyya: Jurnal Kajian Hukum Dan Studi Islam, 1(2), 1–14.
- Nurdin, A. Kegagalan Politik Multikulturalisme dan Pelembagaan Islamofobia di Negara-Negara Barat. *Ilmu Ushuluddin* 2, 349–358 (2015).
- Nurdin, A. Pergulatan Kaum Muslim Minoritas Australia Islam Versus Multikulturalisme dan Sekularisme. (2009).
- Nurhayati, N. Fikih Minoritas: Suatu Kajian Teoretis. *AHKAM J. Ilmu Syariah* 13, (2013).
- Omar Suleiman. (n.d.). Yaqeen Institute for Islamic Research. Retrieved from <https://yaqeeninstitute.org>

- Open Mosque Day UK. (n.d.). About the Event. Retrieved from <https://www.openmosqueday.org.uk>
- Pew Research Center. (2021). *Muslims in America: Immigrants and Those Born in U.S. See Life Differently in Many Ways*.
- Pew Research Center. (2023). Muslim Americans: A Growing and Diverse Community. *Religious Landscape Study*.
- Pew Research Center (2017). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Pew Research.
- Pew Research Center Team. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. P. 65 <https://www.pewresearch.org> (2021).
- Pew Research Center Team. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*. (2024).
- Prasetya, T. Strategi Penguatan Akidah Islam Pada Muslim Program Studi Pendidikan Agama Islam. (2022).
- Putri, N. I. & Ribawati, E. Islamophobia Di Australia: Minoritas Dalam Sekularisme. *Misykat al-Anwar J. Kaji. Islam dan Masy.* 7, 83–92 (2024).
- Qaradawi, Y. (2001). *Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah (Fiqh Minoritas Muslim)*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Radio Islam International. (n.d.). About Us. Retrieved from <https://www.radioislam.org.za>
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.
- Rahman, M. T., Bustomi, J. & Waehama, M. R. *Multikulturalisme, moderasi beragama, dan tantangan identitas di Thailand Selatan*. (Gunung Djati Publishing, 2024).

- Ramadan, T., & Suleiman, M. (2023). Digital Preaching and Ethical Dilemmas in Islam. *The Muslim World*, 113(2).
- Ramadan, T. (1999). *To Be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2015). *Islam and the Arab Awakening*. Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2020). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation in Contemporary Context. *Islamic Studies Quarterly*, 59(4), 412-435.
- Ramadani, R. Y. Diskirminasi Kaum Muslim Di India Menurut Konvensi Hak Asasi Manusia. *Inicio Legis* 1, (2020).
- Ramadhani, R., Nafila, K., Maharani, A., Amalia, A. D. & Mufidah, E. Analisis Islamofobia Terhadap Integrasi Muslim Di Negara Minoritas Islam. *Millatuna J. Stud. Islam* 2, 91–102 (2025).
- Ramdani, N., & Duderija, A. (2022). Muslim Minority Entrepreneurship and Economic Inclusion in the UK. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 48(3), 455–472.
- Rane, H. (2010). *Reconstructing Jihad Amid Competing International Norms*. Palgrave Macmillan US.
- Rehman, I. & Hanley, T. Muslim minorities' experiences of Islamophobia in the West: A systematic review. *Cult. Psychol.* 29, 139–156 (2023).
- Reifsnider, M. (2021). Muslim Minorities and Minority Fiqh. In *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (Vol. 1, pp. 125–146). https://doi.org/10.1007/978-3-030-32626-5_11

- Retno, K. S. I. & Husen, H. B. *Rukun Berpancang Amanah, Moderat Bersauh Marwah*. (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2023).
- Rohman, A., & Sari, F. (2022). *Kolaborasi Akademik dan Lembaga Keagamaan*. UIN Press.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Columbia University Press.
- Ruksin, R. U. Institusi Minoritas dan Struktur Sosial di India. *Harmoni* 17, 7–26 (2018).
- Rusydy, M. Modernitas Dan Globalisasi: Tantangan Bagi Peradaban Islam. *TAJID J. Ilmu Ushuluddin* 17, 91–108 (2018).
- Sachedina, A. (2001). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195139914.001.0001>
- Saeed, A. (2007). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Saifuddin, A., & Wardani, W. (2021). Social Conflict Theory and Muslim Community Resilience. *Indonesian Journal of Social Sciences*, 15(3), 45-62.
- Saifuddin, Lukman Hakim, dan Wardani. "Konflik Sosial dan Integrasi dalam Masyarakat Plural: Studi Kasus Komunitas Muslim di Indonesia." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 16, no. 2 (2020): 89-104.
- San Juan Jr., E. (2006). Ethnic identity and popular sovereignty: Notes on the Moro struggle in the Philippines. *Ethnicities*, 6(3), 391–422.
<https://doi.org/10.1177/1468796806068326>
- Santoso, F. R. (2023). Implementasi Indeks Maqasid Syariah dalam Evaluasi Kebijakan Ekonomi Syariah di Indonesia. *Jurnal Ekonomi Islam Dan Keuangan Publik*, 8(2), 130–148.

- Saravanamuttu, J. (2009). Islam and politics in Southeast Asia. *Islam and Politics in Southeast Asia*, 1–188. <https://doi.org/10.4324/9780203861325>
- Sari, R. & Prabowo, D. The Impact of Religious Counseling on Community Solidarity. *J. Couns. Relig.* 10 (3), 123–135 (2022).
- Saumantri, T. Pluralisme Dan Inklusivitas Dalam Masyarakat Multikultural Perspektif Pemikiran Tariq Ramadan. *Zawiyah J. Pemikir. Islam* 9, 135–149 (2023).
- Setara Institute. *Laporan Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan Di Indonesia Tahun 2022*. (2023).
- Setiabudi, W., Paskarina, C. & Wibowo, H. Intoleransi di tengah toleransi kehidupan beragama generasi muda di Indonesia. *SOSIOGLOBAL J. Pemikir. Dan Penelit. Sociol.* 7, 51–64 (2022).
- Setiyani, S., & Setiyono, J. (2020). Penerapan Prinsip Pertanggungjawaban Negara Terhadap Kasus Pelanggaran HAM Etnis Rohingya Di Myanmar. *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, 2(2), 261–274. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.14710/jphi.v2i2.261-274>
- Sharma, M. (2025). The Marginalized as Conservation's Detritus: A Postcolonial Perspective. *Journal of Global Postcolonial Studies*, 13(1), 67–87. <https://doi.org/10.5744/jgps.2025.2260>
- Sheikh Seraj Hendricks. (2015). *The Spiritual Path: A Guide to the Sufi Way*. Cape Town: Azzawia Institute Publications.
- Shidiq, G. (2009). *Teori Maqashid al-Syari'ah dalam Hukum Islam*. Majalah Ilmiah Sultan Agung, 44(118), 117–130.
- Shihab, M.Q. (2020). Tafsir Al-Mishbah: Contextual Interpretation for Contemporary Muslims. *Quranic Studies International*, 5(2), 145–168.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an Volume 11*. Jakarta: Lentera Hati, 2021.

- Siddiqui, M. (2008). *Islam, Ethics and the Practice of Politics*. Columbia University Press.
- Sigit, K. A. & Hasani, I. *Intoleransi Semasa Pandemi: Laporan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinanpp 2020*,. (Pustaka Masyarakat Setara, 2020).
- Somasundram, S., Habibullah, M. S., Sambasivan, M., & Rasiah, R. (2021). Antecedents of Religious Tolerance in Southeast Asia. In *Societies and Political Orders in Transition* (pp. 137–155). https://doi.org/10.1007/978-3-030-75813-4_7
- Statistics South Africa. (2023). Religious Demographics in Post-Apartheid South Africa. *Census Report 2022*.
- Suaedy, A. (2010). Islam, Identitas dan Minoritas di Asia Tenggara. *Jurnal Kajian Wilayah PSDR LIPI*, 1(2), 237–252.
- Sulaiman, A., & Saad, R. (2022). Islamic Finance and Grassroots Empowerment. *Journal of Islamic Economics*, 34(1), 20–35.
- Suleiman, M., & Curtis, E. (2022). *American Muslim Economic Power: Identity, Integration, and Contribution*. Columbia University Press.
- Suleiman, O. (2020). Meeting Muhammad. Kube Publishing.
- Sulistiyowati, Y. (2020). Kesetaraan gender dalam lingkup pendidikan dan tata sosial. *Ijouis: Indonesian Journal of Gender Studies*, 1(2), 1–14.
- Syatibi, I. (2004). *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Syawqi, A. H. (2020). *Sosiologi Hukum Islam*. IAIN Madura.
- Tariq Ramadan Official. (n.d.). Biography & Books. Retrieved from <https://tariqramadan.com>
- Tarlo, E. (2010). *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. Bloomsbury Publishing Inc.

- Tauseef, M., Ali, S., & Khan, Y. (2023). Faith, Business, and Branding: Muslim Youth and Halal Entrepreneurship in the West. *Journal of Islamic Marketing*, 14(2), 319–336.
- Tayob, A. (2021). Islamic Education and National Integration: The South African Experience. *Comparative Education Review*, 65(2), 189-207.
- Terman, R. (2017). Islamophobia and the Politics of Empire. *Middle East Policy*, 24(1), 42–57.
- The Institute for Social Policy and Understanding. American Muslim Poll 2021: Pride and Prejudice. (2021).
- Theofany, S., Rosyidi, A. F., Amrizal, I., Abid, H., Setara, P. M., No, J., & Baru, K. (2019). *Penguatan Konservatisme dalam Perubahan Sosial Politik*.
- Umanah, R. Islam di Belanda: Sejarah, Bahasa serta Fenomena Islamofobia. (2024).
- United Nations. (2021). Combating Islamophobia: A Human Rights Perspective. UN Office of the High Commissioner for Human Rights.
- Uyuni, B, dkk. (2025). *Fiqih Dakwah dan Masa Depan Islam: Strategi, Moderasi, dan Inovasi*.
- Uyuni, B, dkk. (2025). *Pengantar Komunikasi Islam & Dakwah*.
- Vahed, G., & Jeppie, S. (2005). Multiple Communities: Muslims in Post-Apartheid South Africa. *Islamic Studies Journal*.
- van Es, M. A. (2019). *Muslim Women's Narratives of Authority in Europe*. Palgrave Macmillan.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad*. Oneworld Publications.
- Wildan, M. (2022). *Muslim Minoritas Kontemporer Sejarah Islam, Tantangan Ekstremisme, Diskriminasi, dan Islamofobia*. Idea Press.

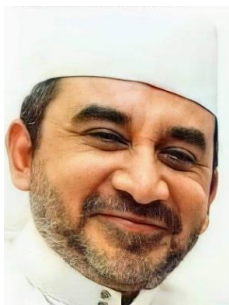
- Wildan, M. Muslim Minoritas Kontemporer Sejarah Islam, Tantangan Ekstremisme, Diskriminasi, dan Islamofobia. (2022).
- Wilson, R. (2023). *Islamic Finance in Western Economies: Policy, Innovation and Regulation*. Edward Elgar Publishing.
- Woodward, M. (2009). Islamic Societies in Southeast Asia. In *The Oxford Handbook of Global Religions*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195137989.003.0047>
- World Bank. Muslim Population in Africa. <https://data.worldbank.org/indicator/SE.PRM.CMPT.ZS> (2022).
- World Health Organization. (2013). *Global and Regional Estimates of Violence Against Women*.
- Wuthnow, R. (2005). *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton University Press.
- Yakqin, A. (2016). *Efektivitas Maqâshid Al-Syari'ah dalam Istimbâth Fiqh Minoritas; Telaah Atas Pemikiran Yûsuf Al-Qardhâwî*. Istimbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram, 15(1), 23-48.
- Yamani, M. (2000). *Changing Identities: The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*. Royal Institute of International Affairs.
- Yasid, A. (2019). *Logika Ushul Fiqh: Interelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid asy Syariah*. UINSA.
- Yildirim, H. (2022). Islamic Ethics and European Minority Rights Discourse. *Journal of Islamic Ethics*, 8(3), 213–229.
- Yusuf, H., & Rauf, Z. (2008). *Agenda to Change Our Condition*. Sandala, Inc.
- Yusuf, I. (2014). *Islam and Democracy in Southeast Asia*. Silkworm Books.
- Zaki, M. (2018). *Formulasi Standar Masalah Dalam Hukum Islam (Studi Atas Pemikiran al-Ghazali Dalam Kitab Al-Mustasfa)*. Al-Risalah, 13(01), 27-46.

- Zaman, M. Q. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton University Press.
- Zaman, S. (2021). Interfaith Economic Engagement in Muslim Enterprises. *Comparative Religion Journal*.
- Zaytuna College. (n.d.). Our Mission. Retrieved from <https://www.zaytuna.edu>
- Zenz, A. (2022). Surveillance State and Cultural Genocide in Xinjiang: New Evidence from Government Documents. *China Quarterly*, 251, 890-912.

PROFIL PENULIS



Dr. Muhibudin, Lc., MA, adalah dosen tetap Program Pascasarjana Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta. Beliau menyelesaikan pendidikan doktoralnya dalam bidang al-Qur'an dan Sunnah di Universitas Kebangsaan Malaysia. Fokus kajiannya meliputi Kajian Tafsir dan Hadis, dakwah kontemporer, pendidikan Islam, serta pemikiran tokoh-tokoh Islam klasik dan modern. Selain mengajar, beliau aktif dakwah di masyarakat, komunitas dan dakwah mancanegara serta membimbing mahasiswa pascasarjana dalam bidang dakwah dan pendidikan Islam.



Ir. Habib Nabel Almusawa, M.Si, dilahirkan tahun 1967 di Cipanas Cianjur Jawa Barat. Sekarang merupakan pimpinan Majelis Rasulullah SAW, ia juga Wakil Ketua di Komisi Dakwah MUI Pusat, Majelis Syuro di Rabithah Alawiyah Indonesia, serta mustasyar di PWNU DKI. Ia aktif berdakwah baik di dalam maupun luar negeri, majelis yang dipimpinnya saat ini telah memiliki cabang di 6 negara. Ia pun aktif mengisi program dakwah di berbagai televisi nasional, seperti Damai Indonesiaku TV One, Islam itu Indah Trans TV, Cahaya Hati Indonesia I-News TV, dan lain-lain. Beberapa bukunya telah diterbitkan, termasuk *The Islam Way* yang diselesaikannya saat berdakwah di Amerika tahun 2007. Sekarang aktifitasnya menyelesaikan program doktor di Universitas Asy Syafi'iyah Jakarta.



Retno Kartini Savitaningrum Imansah, S.Psi., M.M., adalah peneliti di Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN). Saat ini, dia aktif meneliti dan menulis tentang studi sosial dan humaniora dengan kepakatan psikologi agama. Selain itu, ia aktif sebagai pengurus Perhimpunan Peneliti Indonesia (PPI) DKI Jakarta. Karya baik berupa

buku dan artikel jurnal antara lain: Wacana Ekstremisme Keagamaan di Media Online; Pernikahan Beda Agama: Sudut Pandang Agama, HAM, dan Hukum; Sejarah Kesultanan Bima: "Bima Masa Praislam Sampai dengan Awal Kemerdekaan"; Gambaran Pembelajaran Al-Qur'an Siswa SMA; Tanggapan Masyarakat Sekolah terhadap Buku Pendidikan Agama; Tipologi Karya Ulama:Kajian di 12 Pesantren di Yogyakarta; Tipologi Karya Pesantren Ulama di Kediri, Jawa Timur; *The Presence of Anthropological Approaches in Contemporary Readings of Islamic Thought*; *Student Religious Literacy: A Study of Student Religious Book Preferences of State Universities in Indonesia*; *The Politics of Exclusion Based on Religious Identity (Shia Case in Indonesia)*; *Two philanthropic institutions for one purpose in different ways: the utilization of religious philanthropy in terrorism financing in Indonesia*; *Strategy For Accelerating Halal Certification For Slaughterers In The Provision Of Halal Food In Indonesia*, dan lainnya. Rekam jejak karya tulis lainnya dapat diakses di <http://orcid.org/0000-0003-4728-3020>.



Lallo, S.Sos., M.Sos., Penulis dilahirkan di Puskesmas komplek Pabrik Semen Tonasa-1 yang saat ini tidak beroperasi lagi, tepatnya di kabupaten Pangkep Sulawesi Selatan pada tahun 1974, dan lebih dikenal dengan nama Lallo Hamid, sebagaimana biasa panggilan orang bugis makassar diikuti dengan nama marga, Sekolah Dasar hingga Menengah Pertama ditempuh dikota kelahirannya, Pangkep (Pangkajene dan Kepulauan) sesuai nama

Kabupatennya yang memiliki 115 pulau-pulau baik besar maupun kecil sambil bekerja sebagai buruh Pabrik Gaba. Kemudian setelah itu melanjutkan Pendidikan di STM Gunung Sari Kota Makassar dengan Jurusan Elektronika Komunikasi sambil kerja buruh bangunan untuk biaya sekolah dan berhasil diselesaikan pada tahun 1994. Semangat untuk terus belajar dan berkontribusi di dunia Pendidikan membuatnya berhenti karena masalah biaya, meski sepeda BMX yang dipakai ke sekolah saat itu sudah dijualnya namun tetap belum cukup juga, akhirnya setelah memilih untuk pergi merantau meninggalkan kampung halamannya menuju Biak Papua, disanalah membawanya kuliah sambil bekerja di STIA Yapis Biak dengan jurusan Administrasi Negara Ketika beliau bekerja sebagai karyawan swasta di wilayah tersebut. Dalam menjalani perkuliahan S-1 sempat mengambil cuti kuliah setahun karena diterima sebagai PNS Kemhan Mabes TNI yang bertugas untuk mengawaki stasiun bumi milik Mabes TNI yang ada komplek Lanal Biak Peninggalan Kowilhan, dan harus mengikuti Pendidikan militer ke pusdik Ajudan Jenderal Lembang Bandung Jawa Barat selama tiga bulan, setelah itu kemudian Kembali melanjutkan Pendidikan di STIA Yapis Biak dan berhasil menyelesaikan Pendidikan S-1 dengan gelar Sarjana Sosial(S.Sos). dengan waktu lima tahun.

Tidak hanya mendalami Pendidikan jurusan Administrasi, penulis juga aktif dikegiatan keagamaan seperti PHBI, BKPRMI dan menjadi Ketua Pemuda Masjid Raya Baiturrahman Biak selama Sembilan Tahun, kemudian dipindah tugaskan ke Mabes TNI Jakarta pada tahun 2011 untuk bertugas sebagai personel dibidang Administrasi Satkomlek Mabes TNI. Kecintaannya kepada Dakwah penulis mengikuti pelatihan Da'i di Lembaga Dakwah PBNU kramat Jati Jakarta Pusat 2015 dan menjadi ketua Alumni sampai sekarang. Tidak hanya sampai disitu, pada tahun 2016 ia memutuskan untuk melanjutkan Pendidikan Magister (S2) di bidang ilmu dakwah di Universitas As syafi'iyah dan berhasil menyelesaikan kuliah pada tahun 2018 dengan gelar Magister Dakwah (M.Sos.), tidak hanya berhenti disitu saja, ia juga melanjutkan Pendidikan di program

Doktor (S3) di universitas yang sama, yang saat ini sedang berlangsung.

Pergeseran Jabatan PNS di Mabes TNI, saat ini selain dari ketua bidang Rohani Korpri Mabes TNI, penulis bertugas sebagai Kepala Urusan Bintel Denma Mabes TNI, Dimana kegiatan keseharian adalah banyak berhubungan dengan kegiatan pembinaan mental prajurit TNI dan PNS dilingkungan Mabes TNI Cilangkap Jakarta Timur, serta memberikan nasehat agama bagi prajurit dan PNS yang mengajukan pernikahan dan perceraian, selain dari padatnya kegiatan kedinasan penulis juga aktif di organisasi islam juga aktif sebagai Ketua Lembaga Dakwah Majelis Cabang Nahdhatul ulama Wilayah Pondok Gede, juga sebagai Ketua Bidang antar Lembaga Da'I Kamtibmas Polres Metro Kota Bekasi, dan Ketua Umum 23 Madrasah Raudhoh Al basyir Thoreqoh Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya Sirnarasa PPKN jabodetabek dan 3 titik di kota Makassar, serta sebagai penasehat madrasah Thoriqoh Qodiriyah Naqsyabandia Pondok pesantren Suryalaya Sirnarasa Wilayah Jakarta Timur.

Selain itu disamping penulis aktif di kegiatan ceramah off line juga berdakwah lewat medsos dan juga aktif dalam kegiatan dakwah mengisi ta'lim diluar Thoriqoh dan mengisi khotib di beberapa masjid, tidak hanya itu beliau juga sedang mempersiapkan beberapa buku yang diharapkan dapat memberikan manfaat besar bagi Masyarakat luas.

Bagi pembaca yang ingin menyapa atau berdiskusi , Lallo Hamid dapat dihubungi melalui WA/Tlp di nomor 0812-9286-8238 atau e-mail : lallo.hamid74@gmail.com.



Andi Marwan, M.Sos, born in Temajuk, Paloh District, Sambas Regency, West Kalimantan, on January 21, 1993 to Ya'kub and Azmie. an ustadz, preacher, and motivator from Temajuk Border who is known for his inspirational and motivational lectures in the fields of religion, life, and self-development. Born and raised in the border area, Andi Marwan studied at SDN 17 Temajuk, SMPN 4 Paloh, and SMAN 2 Paloh. His love for religious knowledge led him to continue his studies at the Sambas Regency Da'wah Islamiyah Education Institute (LPDI) (D2) or now the Indonesian Da'wah Academy, then to the Mohammad Natsir College of Da'wah Sciences Jakarta with a Bachelor of Social Sciences (S.Sos). He also earned a master's degree (S2) at Asy Syafi'iyah Islamic University Jakarta with a Master of Social (M.Sos). in 2024 continued his graduate school (S3) Doctoral Program in Da'wah Science at Asy Syafi'iyah Islamic University Jakarta.

He is an Alumni of the Da'i Standardization of the Indonesian Ulema Council, Da'i Champions of Peace Indonesiaku TvOne and is currently active as a Da'i Media Muslim Center. Besides being active as a preacher, Andi Marwan is also a teacher/lecturer, writer, and motivator who has made many contributions in the world of education and social affairs. He is the founder and owner of PT Jalur Langit Sukses Berkah, which is engaged in various business fields to support the economic progress of the people. As a writer, many of his works raise Islamic themes, motivation, and self-development that are packaged in language that is easy to understand and full of inspiration. His works are not only a source of knowledge, but also a life guide for many people who want to achieve success in this world and the hereafter. Andi Marwan continues to be committed to sharing knowledge and motivation through various media, both directly in studies and through digital platforms and social media.



Dr. Badrah Uyuni, MA, lahir di Jakarta, 6 September 1983. Saat ini adalah dosen beberapa mata kuliah terkait Ilmu Dakwah, dan Syariat Islam di Fakultas Agama Islam, Universitas Islam As-Syafiiyah. Pendidikan S1 nya ditempuh di IIUI Pakistan Fakultas Sharia and Law (2001-2005), dan S2 nya di UIN Syarif Hidayatullah program Interdisciplinary Islamic Studies (2005-2008), dan S3 Ilmu Dakwah di Fakultas Agama Islam Universitas Islam As-Syafiiyah (2019-2022). Selain mengajar dan mengabdikan di UIA, Badrah juga mengajar di beberapa institusi seperti Mahad Aly Zawiyah Jakarta, LBIQ, dan beberapa Majelis Taklim di Jakarta. Aktif dan menjadi pengurus inti di beberapa organisasi Islam seperti PW RMI NU DKI, PW Muslimat NU DKI, HMT Jakarta Timur, MUI DKI Komisi Fatwa, dan Yayasan Pesantren Ramah Anak. Selain mengajar dan berorganisasi, kegiatan rutin yang dilakukannya adalah mengurus yayasan keluarga, menjadi editor Jurnal Al-Risalah dan beberapa jurnal lainnya dan telah menulis beberapa buku dan artikel baik skala nasional maupun internasional.

Penulis bisa dihubungi di badrahuyuni.fai@uia.ac.id.



Abdullah Ghulam Nazih, M.Sos, saat ini sedang menyelesaikan pendidikan doktor bidang Ilmu Dakwah di Universitas Islam As-Syafi'iyah. Telah berkecimpung di dunia digital selama kurang lebih 10 tahun, sejak lulus pesantren 2015 lalu dan bekerja pada bidang yang sama. Pernah mengikuti pendidikan jurnalistik secara tidak formal selama 2 tahun sebelum akhirnya kuliah secara formal. Sejak 2016 bekerja pada salah satu media Islam sebagai reporter video selama 4 tahun kemudian berpindah di Rumah Quran Bunda Aisyah sebagai media dan IT hingga saat ini. Menjadi ahli dan konsultan IT di beberapa perusahaan micro. Anak kedua dari 6 bersaudara yang terlahir dari pasangan Bapak

Sururi dan Ibu Muadah pada Hari Sabtu, 02 November 1996 di Kota Batang, Jawa Tengah. Pernah tertarik dengan ilmu eksak dan mengikuti beberapa lomba olimpiade matematika namun akhirnya lebih memilih menggeluti ilmu sosial setelah kuliah. Lulus pendidikan strata 1 jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam di Universitas Islam As-Syafi'iyah pada tahun 2022 serta Magister Komunikasi dan Penyiaran Islam di kampus yang sama pada tahun 2024.



Intan Wulansari S.Ag., M.Sos, telah menggeluti profesi sebagai guru tahsin dari taklim ketaklim sejak 2015 lalu. Berbekal pengalaman belajar di LTRQ dan beberapa rumah Qur'an di sekitar daerah Bekasi Utara, akhirnya memberanikan diri untuk berbagi ilmu terkait tahsinul Qur'an. Berangkat dari panggilan jiwa sesama orang tua wali murid yang meminta untuk diajari ngaji,

karena rata-rata dari mereka masih buta huruf dalam bacaan Al-Qur'an. Selain mengajar, juga diamanahi sebagai ketua majelis taklim Al-Azhar Summarecon Bekasi Utara, Ketua majelis taklim Al-Mustaqim Tegal Perintis Bekasi Utara, dan Ketua majelis taklim As-Shalihin Bandung. Bukan berasal dari turunan kalangan ulama, tetapi kedua orang tua menggembleng dan menanamkan akidah, takwa, adab dan akhlak sejak dini kepada anak-anaknya. Terlahir dari pasangan bapak R. Abdul Salim dan ibu R. Iin Irawati pada tanggal 28 januari 1981 di kota Bandung. Pada usia 20 tahun melepas masa lajang dan dikaruniai tiga orang anak. Setelah berusia 36 tahun, atas dasar support dan ijin dari sang suami yang selalu mendukung segala kegiatan positif akhirnya mengambil pendidikan strata 1 dibidang Tafsir Qu'ran dan Hadis Ushuluddin Yapidh Darul Hikmah Jati Asih Bekasi dan lulus tahun 2021. Kemudian lanjut magister dalam bidang Komunikasi dan Penyiaran Islam Universitas Islam As-Syafi'iyah dan lulus pada tahun 2024. Saat ini sedang melanjutkan program doktoral Ilmu Dakwah di kampus yang sama. Di samping itu juga membuka beberapa kelompok binaan tahsinul Qur'an yang dibuka di

rumah diantaranya adalah taklim An-Nur, An-Naura, Khodimah, Al-azhar, Supermom, Mustaqim, Istiqomah, dan beberapa mengajar privat.



drh. Evalinda, M.Sos, adalah anak seorang petani yang sangat sederhana, dari ibu bernama Djani'ah dan ayah Amiruddin. Biasa dipanggil Eva, lahir di desa kecil bernama Ampang Gadang, Payakumbuh, Sumatera Barat, Pada 24 Oktober 1964. Menamatkan SD, SMP, dan SMA di kampung halaman Payakumbuh, Sumatera Barat. Dan disaat lulus SMA, diterima di IPB melalui jalur PMDK, satu-

satunya dari SMA tersebut di tahun 1984. Pada tahun 1988, lulus sebagai sarjana kedokteran hewan dan tahun 1989 dikukuhkan menjadi seorang Dokter Hewan. Dari tahun 1990 berkarir di PT. Glaxo Indonesia dari tingkatan paling bawah sampai terakhir sebagai District Sales Manager Jabodetabek Dan Banten. Pada 27 Januari 1991 menikah dengan teman kuliah dan dikaruniai 3 orang anak, 2 perempuan dan 1 laki-laki. Pernah dagang kambing qurban, dagang ayam potong, dagang telur, dagang nasi uduk,

terakhir memutuskan berdagang fried chicken di kaki lima dengan nama KuFC (Kentuku Fried Chicken) pada tahun 1994. Karena nama KuFC tidak bisa mendapatkan hak paten, maka pada tahun 2011 berganti nama dengan d'Besto dan terus berkembang sampai saat ini. Pada tahun 2016 mendirikan rumah tahfidz Berkah Doa Bunda untuk anak-anak yatim dan duafa. Selain berbisnis juga aktif di berbagai organisasi sosial, baik kedaerahan maupun organisasi alumni dan organisasi sosial lainnya, seperti organisasi yang berfokus untuk membantu pengungsi Palestina. Impian yang ingin dicapai selanjutnya adalah memiliki Pondok Pesantren dari TK sampai Perguruan Tinggi. Cita- cita ini lah yang akhirnya mengantarkan untuk mengambil keputusan melanjutkan Pendidikan S2 dibidang Komunikasi dan Penyiaran Islam (Dakwah) di Universitas Islam As-Syafiiyah, yang telah dinyatakan lulus pada 1 Juli 2024 dan wisuda 20 November

2024. Dan saat ini sedang melanjutkan S3 di bidang yang sama (Ilmu Dakwah) di Universitas Islam As-Syafiiyah.



Dra. Siti Atieqoh, M.P.d, Started her career as a researcher at BRIN in 2022 along with the joining of other researchers at BRIN. Currently working at the Center for Research on Religion and Belief - BRIN. Completed her undergraduate degree in 1992 in the English Language Education Study Program at Yogyakarta State University. Her master's degree was completed at the Department of Educational Management, Postgraduate Program, Jakarta State University in 2002. Several research results have been published in the form of journal articles and books. related to some research, such as, Survey of the Satisfaction Service Index of Indonesian Hajj Pilgrims from 2018 - 2020, the book of Halal Certification (2021), Non-Muslim Acceptance of Halal Products in the Context of Business Development, in a book entitled Digitalization in Halal Management published by Publisher Springer Singapore, Editiā (2023), The struggle for the construction of place of worship of minority religions in Indonesia (Jurnal HTS, 2024-Q1), Deradicalization Programs In Indonesia: Perspectives Of Former Terrorist Convicts (QIJIS, 2024-Q1), Linking Halal Certificate (Emerald, 2025-Q1) and Halal Certification Service in Indonesia: Between Islamic Law Compliance and Satisfaction Improvement (al-Ihkam Jurnal -Madura, 2025-Q1). The author can be contacted via email siti081@brin.go.id or atieqbasyuni@yahoo.co.id - **Scopus ID: 59125618800.**



Dewi Nurani, S.Psi., M.Sos., merupakan salah seorang penggerak sosial dan pendidikan yang aktif dalam kegiatan bermasyarakat. Diawali untuk Strata 1 pada Fakultas Psikolog di Universitas Persada Jakarta tahun 1994 s.d 1998, Strata 2 pada Universitas Islam As-Syafi'iyah Program Studi Komunikasi Penyiaran Agama Islam Pasca Sarjana tahun 2022 s.d 2024, dan

sekarang sedang menempuh program Doktorat Ilmu Dakwah di UIA. Lahir dari keluarga Bapak M. Tarmizi Sulaiman dan Ibu Nur Amala, yang berdarah asli Lampung. Mengikuti beberapa Pelatihan seperti Lembaga Pendidikan Computer Indonesia tahun 1989 s.d 1990, Sekolah Pengembangan Diri JRP tahun 1990 s.d 1991, Management Trainee dan Manajerial Skill Program di Bank BIRA Jakarta tahun 1994 s.d 1996, Pendidikan Produk Pasar Modal dengan sertifikat kelulusan di Jakarta tahun 1997, dan Lembaga Pendidikan Bahasa Asing (lesson for life) tahun 2000 s.d 2002. Mengikuti program pendidikan dan keterampilan di USA diantaranya Inlingua Institute of Virginia tahun 2002 s.d 2004, Intensive Child Program of Montgomery College tahun 2005 s.d 2007, dan National Institute of Health tahun 2008 s.d 2009. Aktif sebagai pengurus pada sebuah Organisasi di Indonesia seperti Yayasan Wakaf Bangun Nurani Bangsa tahun 2012 s.d 2015, Yayasan Raudhatul Mahfufin (Tuna Netra) tahun 2012 s.d 2015, Yayasan ORBIT tahun 2013 s.d 2015, dan Yayasan Srikadi KRUI tahun 2012 s.d sekarang, sebagai pengurus sekaligus pendiri. Selain aktif pada organisasi di Indonesia, aktif juga pada organisasi di USA seperti E & D Foundation Director-Bathesda tahun 2010 s.d 2012, IMAAM-Board Of Trustee tahun 2006 s.d 2010, dan ikut aktif membantu dalam kegiatan di dalam Ikatan Keluarga Indonesia serta DWP-KBRI Washington DC. Dewi juga memiliki beberapa bisnis di Indonesia seperti PT. Damar Kemilau Indonesia di Jakarta tahun 2018 s.d 2020, PT. Kemilau Pesona Wisata di Jakarta tahun 2018 s.d sekarang, PT. Krui Sukses Makmur di Jakarta tahun 2004 s.d 2017, dan di USA ada Batik Boutique tahun 2004 s.d 2011. Memiliki pengalaman kerja di Indonesia mulai tahun 1989 s.d 1990 di TVRI, Panin Group

tahun 1990 s.d 1993, Bank BIRA tahun 1993 s.d 1997, dan PT. Pentasena Arthatama tahun 1997 s.d 2002, sekaligus pengalaman kerja di USA antara lain di Neiman Marcus 2002 s.d 2005, Bank of America tahun 2005 s.d 2007, dan National Institute of Health tahun 2008 s.d 2011. Pada tahun 2019 Dewi mencoba masuk kedalam dunia Politik dengan pengalaman sebagai Calon DPR RI 2019-2024 untuk Dapil VII Jabar dari kader partai Nasdem, menjadi Tim Ahli Anggota DPR RI Partai PAN tahun 2019 s.d 2024, dan Team Relawan AMIN 2024. Saat ini aktif sebagai dosen bahasa English di UIA dan Tenaga Ahli Komisi II DPR RI.



Habib Novel Bamukmin, M.Sos, commonly known as Novel Bamukmin, whose name is familiar in various media as a national figure, even online media was busy loading his presidential candidacy in 2024 and also issues in the movement against oppression. Born in Jakarta on December 15, 1972 to H Haidir Hasan Bamukmin and Syarifah Lutfiah Al maqtuf. His

education levels were all taken in Jakarta starting from SDN 05 morning Karet Tengsin Tanah Abang graduated in 1985, SMP 17 PGRI Petamburan Tanah Abang graduated in 1988, STMN 1 Boedi Oetomo graduated in 1991. He studied at the Trisila Darma polytechnic and did not finish the Uniat Da'wah Academy and did not finish, graduated from UNIAT Law S1 in 2014 Passed PKPA at Peradi and was sworn in 2016 Passed S2 Islamic Broadcasting Commission UIA in 2021 and currently Al-Faqir is still studying S3 Da'wah at UIA. Apart from continuing to pursue formal education, he also pursued religious education in several teachers, especially Al-Faqir, his oldest student Habib Rizieq Syihab until now and automatically became an FPI administrator until now and also served as wasekjen PA 212 until 2024 as well as management positions in various advocate associations including vice chairman of ACTA, secretary general of Korlabi, deputy chairman of KUHAP APA, deputy chairman of TPUA.

Advocate activities as a legal practitioner, Alhamdulillah, have carried out resistance, have reported officials and national figures in cases of alleged blasphemy, especially as the first reporter of the blasphemy case committed by Ahok, etc. In connection with his da'wah and religious struggle as a preacher, orator until he was detained by Polda Metro Jaya against arrogance in silencing Islamic poetry in 2014 carried out by the governor of DKI Jakarta when it was held by Ahok and also al-fakir as a humanitarian activist in disaster management until now.



PT. Tren Digital Publishing adalah penerbit buku independen yang berfokus pada pengembangan literasi digital dan penerbitan konten-konten edukatif, inovatif, dan relevan dengan era teknologi informasi. Penerbitan buku kami beralamat di Jalan Jogonolan Lor, BANTUL, Daerah Istimewa Yogyakarta, Kode Pos 55181. Dengan alamat website www.trendigitalpublishing.com merupakan web/situs resmi kami sebagai media untuk menerbitkan buku-buku karya berkualitas dan terbaik, serta penerbit menjamin aktif dan dapat diakses secara berkesinambungan.

Didirikan dengan semangat untuk mendukung penulis, akademisi, dan praktisi dalam menyebarluaskan karya-karya mereka. Trendigital Publishing hadir sebagai mitra strategis dalam dunia penerbitan.

Badan hukum dan tercatat dalam pangkalan data Direktorat Jenderal Administrasi Hukum Umum:

NOMOR : AHU-032576.AH.01.30.Tahun 2025

Kegiatan Usaha : 58110 - Penerbitan Buku

PT. Tren Digital Publishing Berkedudukan di BANTUL-Yogyakarta-Indonesia

Email:

publishingtrendigital@gmail.com

Contact :

Admin 1: 0812-7432-0541

Admin 2: 0812-7432-0521

Hormat Kami,

Redaksi: PT. Tren Digital Publishing

(Terpercaya, Melayani Sepenuh Hati)



Tempat Berpadunya Ilmu & Agama

GOOD TO GREAT

Model Dakwah Minoritas Berbasis Maqasid Syariah Membangun Harmoni dan Keberlanjutan Sosial

Buku Model Dakwah Minoritas Berbasis Maqasid Syariah: Membangun Harmoni dan Keberlanjutan Sosial menawarkan pendekatan baru dalam memahami dakwah di komunitas Muslim minoritas. Dengan kerangka maqasid syariah—menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan martabat—buku ini menjelaskan bagaimana dakwah dapat menjadi solusi inklusif di tengah tantangan krisis identitas, diskriminasi, islamofobia, dan pluralisme modern. Melalui kajian teori, sejarah maqasid, serta studi kasus global, penulis menunjukkan bahwa dakwah minoritas membutuhkan strategi yang adaptif sekaligus berakar pada nilai universal Islam.

Pembahasan meliputi politik identitas positif, komunikasi lintas budaya, dakwah digital, peran perempuan, hingga ekonomi maqasidik sebagai pilar keberlanjutan. Studi kasus di Asia Tenggara, Barat, dan Afrika memperkaya perspektif tentang peluang dakwah partisipatif dan kolaboratif. Buku ini ditutup dengan peta jalan advokasi kebijakan dakwah maqasidik yang aplikatif bagi lembaga dakwah, ormas, maupun pemerintah. Dengan pendekatan akademis dan praktis, buku ini menjadi referensi penting bagi akademisi, praktisi, dan aktivis dakwah dalam membangun harmoni dan keberlanjutan sosial.

Penulis :

Dr. Muhibudin, Lc. M.A.

Ir. Habib Nabil Almusawa, M.Si.

Retno Kartini Savitaningrum Imansah, S.Psi., M.M.

Lallo, S.Sos., M.Sos.

Andi Marwan, M.Sos.

Dr. Badrah Uyuni, M.A.

Abdullah Ghulam Nazih, M.Sos.

Intan Wulansari, S.Ag., M.Sos.

drh. Evalinda, M.Sos.

Dra. Siti Atieqoh, M.P.d.

Dewi Nurani, S.Psi., M.Sos.

Habib Novel Bamukmin, M.Sos.



TrenDigital Publishing
www.Trendigitalpublishing.com

ISBN 978-634-04-3009-7



9

786340

430097